P.E. 776

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ • TOMUL 31 • 2020

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv. 12563

COLEGIUL DE REDACȚIE

REDACTOR-ŞEF

acad. SABINA ISPAS

MEMBRI

dr. ION GHINOIU; dr. NICOLETTE COATU; dr. MARIAN LUPAŞCU;
dr. EMIL ŢÎRCOMNICU; dr. MIHAELA NUBERT CHEŢAN; dr. IULIA WISOŞENSCHI
dr. LUCIAN DAVID, dr. LAURA JIGA-ILIESCU

RESPONSABIL DE NUMĂR

dr. EMIL ŢÎRCOMNICU

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Revista se poate procura contra cost de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti, România; Tel. (4021) 318 81 46, (4021) 318 81 06, Fax (4021) 318 24 44, e-mail: edacad@ear.ro

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77-19, Sector 3, Bucureşti, România; Tel./Fax (4021) 610 67 65, (4021) 210 67 87; e-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L., Piaţa Presei Libere, nr. 1, Corp B, Etaj 3, Cam. 301–302, sector 1, Bucureşti, Tel.: (4021) 314 63 39, fax: (4021) 314 63 39; e-mail: abonamente@manpres.ro, office@manpres.ro, www.manpres.ro

DEREX ÇOM S.R.L., e-mail: derex_com@yahoo.com

SORIRORI SOLUTIONS, Tel.: 004 0765 262 077, 004 0765 166 433; http://www.sorirori.ro; e-mail: sorin.costreie@sorirori.ro, rosana.guta@sorirori.ro

Foto coperta IV: Ion Şerban, 2016, Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al *Anuarului.*

Autorii sunt rugaţi să înainteze articolele şi recenziile pe suport electronic (CD) şi pe hârtie. Figurile vor fi scanate şi trimise cu extensia *.jpg* sau *.tif.* Explicaţia figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanţelor internaţionale.

Lucrare apărută cu sprijin financiar din
Fondul Recurent al Donatorilor – Academia Română

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE
ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"
Str. Dem. I. Dobrescu nr. 9
010025 – Bucureşti, sector 1
Tel. (4021) 318 39 00
Fax (4021) 318 39 01
E-mail: contact@ief.ro

© 2021, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13
050711 – Bucureşti, sector 5
Tel. (4021) 318 81 06 / int. 2116, 2119
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

ANUARUL

INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ

TOMUL 31 • 2020

https://biblioteca-digitala.ro

YEARBOOK

OF THE "CONSTANTIN BRĂILOIU" INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE

NEW SERIES

TOME 31 • 2020

https://biblioteca-digitala.ro

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ • TOMUL 31 • 2020

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CUPRINS

I. STUDII

LUCIAN DAVID, *Dezvoltarea durabilă a peisajului pastoral și implicațiile lui în politica economică a gospodăriei agricole individuale* 9

MARIN CONSTANTIN, *„Drumul oilor": itinerarii de transhumanță ale oierilor mărgineni în a doua jumătate a secolului al XX-lea* 29

IULIA WISOȘENSCHI, CĂTĂLINA PÎRVU, *Traditional Craft, the Identity Mark of the Romanian Folk Culture [Meşteşugul tradiţional, marcă identitară a culturii populare româneşti]* … 47

LIGIA FULGA, *Patrimoniul textil – un „savoir-faire" de notorietate și muzee de nișă în România. Studiu de caz* 55

CAMELIA BURGHELE, *Cochetăria la toate vârstele: zadii, șorțuri și catrințe din satele sălăjene (identitate, poveste și pricepere feminină)* 71

OVIDIU PAPANĂ, „*Artizanat...*" 85

NARCISA ȘTIUCĂ, *Celebrarea primului prag existențial: sensurile fotografiei* 91

CRISTIAN MUȘA, *Bradul și steagul în cadrul nunții românești. Descriere, funcționalitate și simbolistică, în trecut și în contemporaneitate* 103

ANCA-MARIA VRĂJITORIU, *Hrana de înmormântare și de parastas în Vrancea de ieri și de azi* 125

MIHAELA NUBERT-CHEȚAN, FLORENȚA POPESCU-SIMION, *De la rugăciune la descântec. O cercetare a „mormintelor miraculoase" din Cimitirul Bellu Catolic din București* 151

ANA VLAD, *„Orfanii albi" și modificările rolurilor în familiile migranților români* 187

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON, *Senectutea în comunitățile țărănești din România* 201

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Satul* „*neschimbat*" *sub presiunea inevitabilelor schimbări* 215

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Vrancea cunoscută şi necunoscută: prospect de patrimoniu în zece sate contemporane* 221

ARMAND GUȚĂ, *Schimbări demografice și etnoculturale recente în localitățile din nordul Bulgariei cu populație majoritară românească, aflate între Vidin și Ruse, reflectate în monografiile bulgărești publicate între 1978 și 2006* 235

SLAVOLJUB GACOVIĆ, *Arborele cosmic în cultura românilor Serbiei estice* 251

CARMEN ȘERBAN, *Pasiunile unui copil talentat* 261

II. DOCUMENTE DE ARHIVĂ

EMIL ȚÎRCOMNICU, *Documente referitoare la corespondența dintre Ioan D. Manakia și Societatea de Cultură Macedo-Română, între anii 1910 şi 1911* 285

CRISTINA DAMASCHIN, *Relația culegătorului cu informatorii exprimată în corespondența aflată în Arhiva de folclor multimedia a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu"* 293

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, București, p. 1–388

https://biblioteca-digitala.ro

III. RECENZII

Ioan Praoveanu, *Ocupațiile, sărbătorile și obiceiurile populare din satele brănene*, București, Editura Etnologică, 2019, 194 p. (Liliana-Andreea Mangiurea)..... 311
Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, „*Lecturi vizuale*" *etnolingvistice la aromânii din Bulgaria. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu*, București, Editura Universității din București, Societatea de Cultură Macedo-Română, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", 2019, 180 p. (Daniela Aura Dobre) 313
Cristian Mușa, *Aspecte ale culturii țărănești din Starchiojd. Mărturii orale și scrise*, București, Editura Etnologică, 2020, 298 p. (Andreea-Raluca Lungu) 316
Laura-Rodica Hîmpă, *De la Fundația Culturală Regală „Principele Carol" la Uniunea Fundațiilor Culturale Regale (1921–1948)*, București, Editura Etnologică, 2019, 401 p. (Ana-Maria Pîrvu) 319
Folclor din Valea Sebeșului. Texte stabilite, studiu introductiv, note și bibliografie de Ilie Moise, București, Editura Etnologică, 2018, 121 p. (Seria „Documente inedite" III). (Claudia-Mihaela Mote-Ocoleanu) 322
Sanda Golopenția, *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2018, 263 p. (Nicolae Constantinescu) 324
Nicolae Mihai, Antonie Dumitru Chelcea (coord.), *Lanțul generațiilor: „locuri ale memoriei" și cultură a trecutului*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut/MEGA, colecția „Anima Mundi", 2019, 207 p. + il. (Laura Jiga Iliescu) 327

IV. IN HONOREM

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Silviu Angelescu – profil de etnolog universitar* 331

V. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Expoziții 339
Doctorate 339
Plan de cercetare – 2020 339
Noutăți editoriale 343

VI. IN MEMORIAM

Alina Ioana Ciobănel, *Monica Budiș* (*1940–2020*)..... 349
Mirela Ana Barz, *Mihai Dăncuș* (*1942–2020*) 352
Iordan Datcu, *La centenarul lui Adrian Fochi* (*1920–1985*) 356
Mariana Ciuciu, *Elisabeta Moldoveanu* (*1920–2011*) 366
Mariana Ciuciu, *Ghizela Suliteanu* (*1920–2006*) 369
Mariana Ciuciu, *George I. Pitiș* (*1858–1920*) 372
Mariana Ciuciu, *Gheorghe Ciobanu* (*1909–1995*) 376
Georgiana Onoiu, *Gheorghe Focșa* (*1903–1995*) 381

https://biblioteca-digitala.ro

CONTENTS

I. STUDIES

LUCIAN DAVID, *The Sustainable Development of the Pastoral Landscape and Its Implications in the Economic Policy of Traditional Family Farms* 9

MARIN CONSTANTIN, *"The Road of the Sheep": Transhumance Itineraries of the Herdsmen from the Area of Mărginimea Sibiului, during the Second Half of the Twentieth Century* .. 29

IULIA WISOȘENSCHI, CĂTĂLINA PÎRVU, *Traditional Craft, the Identity Mark of the Romanian Folk Culture* 47

LIGIA FULGA, *Textile Heritage – A Well-known Savoir-faire and Niche Museums in Romania. Case Study* 55

CAMELIA BURGHELE, *Fashion for All Ages: Aprons ("zadii", "șorțuri", "catrințe") in Sălaj County Villages (Identity, Story, and Feminine Skills)* 71

OVIDIU PAPANĂ, "*Handcrafts ...*" 85

NARCISA ȘTIUCĂ, *Celebrating the First Stage: the Significances of Photography* 91

CRISTIAN MUȘA, *The Tree and the Flag in the Romanian Wedding – Description, Functionality and Symbolism in the Past and in the Present* 103

ANCA-MARIA VRĂJITORIU, *Funeral Food and Memorial Service Food in the Past and in the Present in Vrancea County* 125

MIHAELA NUBERT-CHEȚAN, FLORENȚA POPESCU-SIMION, *From Prayers to Spells. Researching the Miraculous Graves from the Bellu Catholic Cemetery in Bucharest* ... 151

ANA VLAD, "*White Orphans" and Role Changes in the Families of Romanian Migrants* 187

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON, *Senescence in the Romanian Peasant Communities* 201

NICOLAE CONSTANTINESCU, *The "Unchanged" Village under the Pressure of Unevitable Changes* 215

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Prospecting Intangible Cultural Heritage in Ten Contemporary Romanian Villages in Vrancea County* 221

ARMAND GUȚĂ, *Recent Demographic and Ethnocultural Changes in Villages and Towns From Northern Bulgary Inhabited by Romanian Population, Spread between Vidin and Ruse, as They Were Depicted in Several Bulgarian Monographs Published from 1978 to 2006* 235

SLAVOLJUB GACOVIĆ, *The Cosmic Tree in the Culture of the Romanians of Eastern Serbia* 251

CARMEN ȘERBAN, *The Passions of a Talented Child* 261

II. DOCUMENTS IN THE ARCHIVES

EMIL ȚÎRCOMNICU, *Documents Regarding the Correspondence between Ioan D. Manakia and the Macedo-Romanian Culture Society in 1910–1911* 285

CRISTINA DAMASCHIN, *The Relationship of the Folklore Collectors with the Informants Expressed in the Correspondence in the Multimedia Archive of Folklore of the Institute of Ethnography and Folklore* "*Constantin Brăiloiu*" 293

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 1–388

https://biblioteca-digitala.ro

III. BOOK REVIEWS

Ioan Praoveanu, *Ocupațiile, sărbătorile și obiceiurile populare din satele brănene* [The Occupations, the Holidays and the Popular Customs in the Villages from Bran Area], București, Editura Etnologică, 2019, 194 p. (Liliana-Andreea Mangiurea) 311
Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, „*Lecturi vizuale*" *etnolingvistice la aromânii din Bulgaria. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu* [Ethnolinguistic "Visual Readings" at the Macedo-Romanians from Bulgary: Memory, Tradition, Language, Patrimony], București, Editura Universității din București, Societatea de Cultură Macedo-Română, Institutul de Etnografie și Folclor "Constantin Brăiloiu", 2019, 180 p. (Daniela Aura Dobre) 313
Cristian Mușa, *Aspecte ale culturii țărănești din Starchiojd. Mărturii orale și scrise* [Aspects of the Rural Culture of Starchiojd. Oral and Written Testimonies], București, Editura Etnologică, 2020, 298 p. (Andreea-Raluca Lungu) 316
Laura-Rodica Hîmpă, *De la Fundația Culturală Regală „Principele Carol" la Uniunea Fundațiilor Culturale Regale (1921–1948)* [From the Royal Cultural Foundation "Prince Carol" to the Union of the Royal Cultural Foundations (1921–1948)], București, Editura Etnologică, 2019, 401 p. (Ana-Maria Pîrvu) 319
Folclor din Valea Sebeșului. Texte stabilite, studiu introductiv, note și bibliografie de Ilie Moise, [Folklore from Sebeș Valley], București, Editura Etnologică, 2018, 121 p. (Seria "Documente inedite" III) (Claudia-Mihaela Mote-Ocoleanu) 322
Sanda Golopenția, *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste* [The Bringing from Above. The Love Charm], București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2018, 263 p. (Nicolae Constantinescu) 324
Nicolae Mihai, Antonie Dumitru Chelcea (coord.), *Lanţul generaţiilor: „locuri ale memoriei" şi cultură a trecutului* [The Chain of Generations: Places of Memory and Culture of the Past], Cluj Napoca, Editura Argonaut/MEGA, colecţia Anima Mundi, 2019, 207 p. + il. (Laura Jiga Iliescu) 327

IV. IN HONOREM

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Silviu Angelescu – Profile of an University Ethnologist* 331

V. SCIENTIFIC ACTIVITY

Exhibitions 339
Doctoral Studies 339
Research Plan – 2020 339
Editorial News 343

VI. IN MEMORIAM

Alina Ioana Ciobănel, *Monica Budiș* (*1940–2020*)..... 349
Mirela Ana Barz, *Mihai Dăncuș* (*1942–2020*) 352
Iordan Datcu, *La centenarul lui Adrian Fochi* (*1920–1985*) 356
Mariana Ciuciu, *Elisabeta Moldoveanu* (*1920–2011*) 366
Mariana Ciuciu, *Ghizela Sulițeanu* (*1920–2006*) 369
Mariana Ciuciu, *George I. Pitiș* (*1858–1920*) 372
Mariana Ciuciu, *Gheorghe Ciobanu* (*1909–1995*) 376
Georgiana Onoiu, *Gheorghe Focșa* (*1903–1995*) 381

https://biblioteca-digitala.ro

I. STUDII

DEZVOLTAREA DURABILĂ A PEISAJULUI PASTORAL ȘI IMPLICAȚIILE LUI ÎN POLITICA ECONOMICĂ A GOSPODĂRIEI AGRICOLE INDIVIDUALE*

LUCIAN DAVID

The Sustainable Development of the Pastoral Landscape and Its Implications in the Economic Policy of Traditional Family Farms

The existence of a favorable natural environment, the variety of the relief and the soil, the richness of the hydrographic network, correlated with the extension of the pastures and hay fields have favored the development of vast pastoral landscapes, in the Carpathian Mountains. The rural resident must be aware that the traditional family farm (micro-farm) is an element of the landscape, part of the cultural heritage. He can use it efficiently, in order to obtain sources of income from the capitalization of dairy products and meat (coming from the family surplus), from the practice of agritourism, etc. Pastoral practice must adapt to the new "times" socio-economic and political, and become from a millennial occupation, an agricultural phenomenon (the trade, transhumance, the bath and the haircut of the sheep, etc.). In our opinion, it is alarming that these traditional pastoral landscapes created, developed and preserved over the centuries and the millennia are now, in the last years, rapidly disappearing or being transformed.

Keywords: *transhumance, road, occupation, pastoral landscape, cultural identity*
Cuvinte-cheie: *transhumanță, drum, ocupație, peisaj pastoral, identitate culturală*

Orașul și satul sunt două lumi deosebite ca mod de viață: unul este promotorul inovațiilor, celălalt păstrătorul. Pe când unul distruge formele mai vechi de viață, celălalt suportă pasiv sau acceptă inovarea, iar peisajul etnografic necorupt de civilizația modernă este o zestre a satelor ce ne permite să cunoaștem cum au trăit bunicii și străbunicii noștri. Y. Luginbühl, în *Les paysages de la ruralité*, afirmă: „dacă satul nu ar fi existat, orașul nu ar fi putut să se construiască,

* Articolul de față a fost elaborat în cadrul Grantului de cercetare realizat cu sprijin financiar din Fondul Recurent al Donatorilor, aflat la dispoziția Academiei Române și gestionat prin Fundația „Patrimoniu", nr. GAR-UM-2019-XIII-4.9-2/15.10.2019, *Peisajul cultural carpatic. Dezvoltarea durabilă a păstoritului în Mărginimea Sibiului,* precum și în cadrul temei de plan *Păstoritul în Munții Carpați. Dinamică și evoluție.*

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 9–28

https://biblioteca-digitala.ro

să se dezvolte, pur și simplu nu s-ar mai fi constituit deloc”[1] sau, cum spunea poetul și filozoful L. Blaga, *veșnicia s-a născut la sat*[2].

Multă vreme țăranul a modificat, treptat și lent, pământul pe care trăiește și pe care îl folosește. În ultimii ani, același spațiu locuit de el este alterat într-un ritm alert. Peisajul etnografic suferă schimbări, iar în unele cazuri, o transformare radicală ce pune în pericol întreaga moștenire culturală. Nu întâmplător, „teritoriile rurale sunt în centrul mizelor importante ale Europei în ceea ce privește dezvoltarea durabilă”[3].

Fiind un concept global, interdisciplinar, *peisajul* este utilizat într-o primă fază pentru a denumi o parte din natură, un gen de pictură sau o compoziție literară. Ulterior, i se atribuie utilizări și sensuri disputate de geografie, istoria artei, arhitectură, ecologie, etnologie, medicină etc., dând naștere unor termeni noi: *peisaj natural*, *peisaj antropic*, *peisaj cultural*, *peisaj urban*.

Până în prezent se pot individualiza trei domenii științifice care au ca obiect de studiu peisajul: *ecologia peisajului* în disciplinele biologice sau *geoecologia* în adaptarea geografilor, *arhitectura peisajului* și *geografia peisajului*.

Conceptul de *peisaj cultural*, la nivel european, este din ce în ce mai des prezentat ca o împletire inseparabilă între natură și cultură. Statele membre ale Consiliului Europei au semnat la Florența, în 20 octombrie 2000, *Convenția Europeană a Peisajului*, considerând că scopul statelor semnatare (România a semnat convenția în anul 2002) este de a realiza o mai bună cooperare, în vederea protejării și promovării idealurilor și principiilor care constituie patrimoniul lor comun. Geneza, fizionomia, evoluția în timp și spațiu a peisajului fac obiect de studiu pentru diferite discipline științifice (arhitectură, ecologie, geografie) și astfel acesta se înscrie, astăzi, în categoria politicilor continentale (*Convenția Europeană a Peisajului*, Florența, 2000) sau planetare (*Agenda 21*, Rio de Janeiro, 1992).

Un alt demers european *este Convenția-cadru privind protecția și dezvoltarea durabilă a Carpaților* (*Convenția Carpatică*), care a fost adoptată și semnată de către cele șapte părți (Republica Cehă, Ungaria, Polonia, România, Serbia, Republica

[1] Y. Luginbühl, *Les paysages de la ruralité* [Peisaje rurale], în ”Landscape and rural heritage. European spatial planning and landscape” [Peisaj și moștenire rurală. Planificare spațială europeană și peisaj], no 88. Sixth meeting of the Workshops of the Council of Europe for the implementation of the European Landscape Convention [A șasea ședință a Atelierelor Consiliului Europei pentru punerea în aplicare a Convenției Europene a Peisajului], Sibiu, România, 20–21 September 2007, Council of Europe Publishing, 2009, p. 29.

[2] Lucian Blaga, *Sufletul satului*, în volumul *În marea trecere*, Cluj, Editura „Radio”, 1924.

[3] Patrice Collignon, *Situation et défis du monde rural – Le patrimoine et le paysage au coeur des enjeux du développement territorial durable* [Situația și provocările lumii rurale – Patrimoniul și peisajul în centrul provocărilor dezvoltării teritoriale durabile], în „Landscape and rural heritage. European spatial planning and landscape” [Peisaj și moștenire rurală. Planificare spațială europeană și peisaj], no 88. Sixth meeting of the Workshops of the Council of Europe for the implementation of the European Landscape Convention [A șasea ședință a Atelierelor Consiliului Europei pentru punerea în aplicare a Convenției Europene a Peisajului], Sibiu, România, 20–21 September 2007, Council of Europe Publishing, 2009, p. 102.

https://biblioteca-digitala.ro

Slovacă, Ucraina) în mai 2003 la Kiev, Ucraina, și a intrat în vigoare în ianuarie 2006[4]. Este singurul mecanism de guvernanță pe mai multe niveluri, care acoperă întreg spațiul carpatic și, pe lângă convenția alpină, al doilea tratat pentru protecția și dezvoltarea durabilă a unei regiuni montane din întreaga lume. Părțile vor urmări politici care vizează păstrarea și promovarea patrimoniului cultural și a cunoștințelor tradiționale ale populației locale, crafting și comercializarea de bunuri locale, arte și meserii. De asemenea, păstrarea modelelor de arhitectură tradițională, de utilizare a terenurilor, raselor locale de animale domestice și a soiurilor de plante cultivate, utilizarea durabilă a plantelor sălbatice în Carpați.

În România, până în momentul de față, nu s-a elaborat un program special care să studieze vectorii de manifestare a internalităților și externalităților peisajelor. Dar, ratificarea diferitelor convenții și directive europene, nenumăratele reuniuni ale grupurilor de lucru pentru implementarea *Convenției Europene a Peisajului*, precum și elaborarea legislației de mediu ori a strategiilor de dezvoltare regională, creează premise pentru studierea trecerii de la peisajele naturale inițiale la cele antropice actuale.

Având în vedere că România este semnatara celor două mari demersuri la nivel european privind patrimoniul cultural, considerăm oportună o inițiativă care să vizeze o parte componentă a peisajului cultural carpatic, păstoritul.

Considerațiile generale despre peisaj, despre peisajul pastoral în special, sunt necesare în cuprinsul acestui studiu pentru a crea un cadru cât mai precis viziunii de perspectivă asupra dezvoltării și adaptării la necesitățile societății informatizate / tehnologizate a mileniului al III-lea. Revoluția tehnică a facilitat o schimbare rapidă la nivel psiho-social a societății tradiționale. Păstoritul a fost și este practicat în multe areale culturale, fiecare cu o specificitate generată de istoriile locului, modificările mediului și condițiile socio-economice și politice ale planetei.

Cercetarea etnografică legată de peisaj ne ajută să studiem fenomenele și procesele culturii populare după areale bine delimitate geografic și identitar (local, microzonal, zonal, etnic, regional, continental, planetar), urmărind atât geneza, cât și dinamica componentelor acestuia. Peisajul etnografic integrează naturalul cu socialul, omul modificând ori înlocuind componentele naturale (biotice și abiotice) în funcție de nevoile sale, de gradul de organizare și dezvoltare al colectivității din care face parte.

Fenomenele și procesele etnografice au rezistat de-a lungul mileniilor chiar dacă nu au fost consemnate în scris, datorită faptului că ele au fost trăite și transmise de memoria socială din generație în generație, devenind o dovadă clară a genezei și continuității poporului român în spațiul carpato-danubiano-pontic.

[4] Legea nr. 389/2006 pentru ratificarea *Convenției-cadru privind protecția și dezvoltarea durabilă a Carpaților*, adoptată la Kiev la 22 mai 2003, și Legea nr. 94/2020 pentru ratificarea *Protocolului privind agricultura și dezvoltarea rurală durabilă*, adoptat și semnat de România la Lillafured, Ungaria, la data de 12 octombrie 2017, la *Convenția-cadru privind protejarea și dezvoltarea durabilă a Carpaților*, adoptată la Kiev la 22 mai 2003.

https://biblioteca-digitala.ro

Peisajul etnografic, prin varietatea și bogăția elementelor conținute, poate fi clasificat după diverse criterii: *modul de utilizare a terenurilor*: forestier, pastoral, piscicol, pomicol, viticol, agrar, mixt; *interacțiunea elementelor provenite din diferite peisaje*: bine individualizate și cu elemente de interferență moștenite sau împrumutate; *dinamică*: a) primare și derivate; b) involuate și evoluate; *straturile culturale* identificate în structura sa: 1. origine: autohtone, asimilate; 2. evoluție: arhaice, relicte, moștenite, contemporane, progresive; 3. religie: creștine și precreștine; *starea de conservare* a peisajului: regresiv, instabil, stabil și progresiv; *valoarea estetică* a peisajului: spectaculos, deosebit, obișnuit[5].

PEISAJUL PASTORAL

Existența cadrului natural prielnic, varietatea reliefului și a solului, bogăția rețelei hidrografice corelate cu extensiunea pășunilor și fânețelor au favorizat, în Munții Carpați, dezvoltarea unor vaste peisaje pastorale.

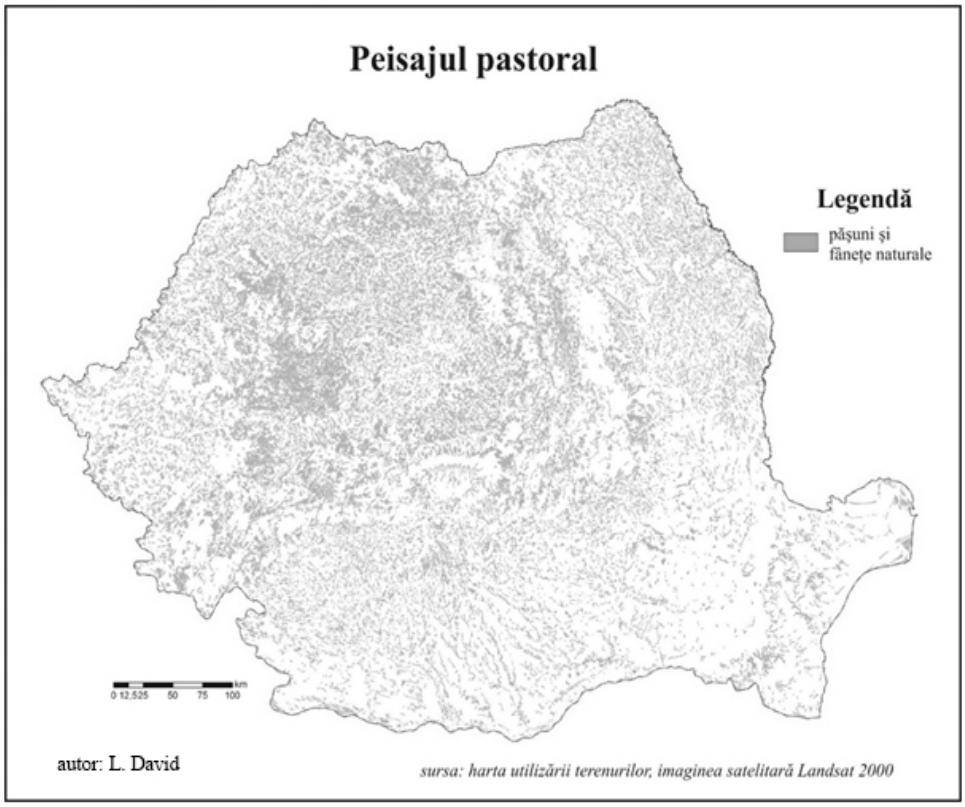
Așezările pastorale sunt de două tipuri: permanente și temporare. Cele *permanente* pot fi clasificate după: *poziția geografică* – tipuri fundamentale de sate, sunt sate de vale și sate de interfluviu. Satele de vale au ca subtipuri: cel de fund de vale și de versant (însorit), iar satele de interfluviu au subtipurile: de interfluviu și de versant (însorit); *mărimea demografică* – evidențiază ponderea mare a satelor mici (250–500 loc.) și mijlocii (500–1500 loc.). Satele foarte mici (< 250 loc.) și mari (1500–5000 loc.) sunt mai puțin numeroase, fiind întâlnite în zonele înalte de interfluviu sau în zonele depresionare; *fizionomie și structură* – găsim sate *risipite*, cu timpul grupându-se în nuclee și evoluând în sate *răsfirate*, uneori chiar adunate în zonele depresionare. În satul risipit, dispersat sau împrăștiat vatra se confundă cu hotarul, iar distanțele dintre gospodării pot oscila între 100 şi 3000 m. În schimb, în satul răsfirat distanța dintre gospodării este mică și numai o parte din terenul cultivat se află în vatră. Textura reprezintă ordinea interioară a străzilor. Sunt cunoscute sate cu texturi regulate sau neregulate, rectangulare sau circulare. Din punct de vedere al formei, se deosebesc: cele geometrice (stelară, dreptunghiulară etc.) sau mononucleare, polinucleare, liniare etc.

Așezările cu caracter *temporar* sunt specifice peisajului pastoral, acestea găsindu-se uneori izolate, iar alteori grupate, formând adevărate „sate de înălțime”[6], așa cum spunea C. Giurcăneanu. Sunt amplasate în locuri ferite de vânturi, apropiate de un izvor și de poteci, preferându-se locurile însorite și domoale, acolo unde fânețele au extindere mai mare și de mai bună calitate. Aceste gospodării pastorale temporare ocupă suprafețe de teren de sine stătătoare sau intercalate cu gospodării locuite permanent în satele risipite. Denumirea lor

[5] Lucian David, *Peisajele etnografice din România*, București, Editura Etnologică, 2015, p. 71.
[6] Claudiu Giurcăneanu**,** *Populația și așezările din Carpații românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 78.

https://biblioteca-digitala.ro

cea mai răspândită este cea de *sălaș*[*] sau *odaie* (hodaie), *colibă* etc. Ele au funcții multiple: de adăpost pentru oameni și animale în perioada fânului sau în perioada iernatului, pentru depozitarea nutrețurilor, a produselor lactate etc. De-a lungul timpului, multe dintre aceste așezări pastorale au asigurat, prin locuirea lor permanentă, creșterea demografică și intensificarea creșterii animalelor, constituind nucleul de formare al așezărilor permanente.



Harta peisajului pastoral din România (David Lucian, 2015).

Stâna este o construcție durabilă, situată în zona întinselor pajiști alpine, folosite ani de-a rândul pentru creșterea animalelor (ovinelor și bovinelor). Este amplasată în locuri ferite de vânturi, aproape de un izvor și de poteci, lângă pădure sau în poiană, preferându-se locurile însorite și domoale, acolo unde fânețele au extindere mare și de bună calitate. Caracterul ei temporar este influențat și de climă, fiind funcțională numai în perioada de vară. Turmele de oi și cirezile de vaci urcă la stână la sfârșitul lunii mai, dar uneori, când iarna este grea, și la începutul lunii iunie.

Resursele fitogeografice pe care s-a dezvoltat peisajul pastoral sunt *pășunile și fânețele naturale* la care s-au adăugat, târziu, *plantele furajere cultivate*.

https://biblioteca-digitala.ro

Suprafața acoperită cu pășuni și fânețe a fost de 4.727.873 ha (19,83 % din suprafața țării) în anul 1990, iar în anul 2006 de 4.859.297 ha (20,38 % din suprafața țării). România deține cea mai mare suprafață ocupată cu pășuni și fânețe *ecologice din Europa* (marea majoritate), urmată la mare distanță de Spania cu 2.000.000 ha[7].

Vechimea ocupației este confirmată de folclorul pastoral (literar, muzical, coregrafic), de numărul mare al sărbătorilor și obiceiurilor pastorale (Ziua Lupului, Filipii, Martinii de Iarnă, Nunta Oilor, Focul Viu, Sântilia etc.), de fondul lingvistic prelatin legat de creșterea animalelor (baci, cârlan, zăr, urdă, baligă, căciulă, țap, stână, ghioagă, țarc, strungă, brânză, gălbează, căpușă etc.).

Animale crescute în zonele joase, de câmpie și deal, unde gospodăriile dispun și de cereale, sunt: porcine, cabaline, bovine, dar și ovine. În schimb, în zonele înalte, muntoase, se cresc în special ovine, caprine și, într-o mai mică măsură, bovine.

Păstoritul este un fenomen amplu, influențat de altitudine, varietatea reliefului, climă, vegetație, căi de comunicație ș.a. Întâlnim următoarele *tipuri de păstorit*:

a. *local* – vărătul animalelor (oi și vaci) are loc în vatra satului și în zonele adiacente din hotar. Are două subtipuri: păstorit local fără stână și păstorit local cu stână:

– *păstorit local fără stână* – presupune prepararea produselor lactate în gospodărie și poate fi: *familial*, animalele vărează pe proprietățile individuale păzite de membrii familiei sau pasc liber; *organizat*, animalele pasc pe islazul satului sau prin asocierea mai multor proprietari și pasc pe mai multe proprietăți din sat. Înnoptatul animalelor are loc în gospodărie;

– *păstorit local cu stână* – practicat în vatra satului sau în imediata vecinătate a acesteia, este întâlnit în ultima perioadă, deoarece numărul de animale a scăzut mult. Existând un număr redus de animale, proprietarii de terenuri își permit să pășuneze o parte din proprietate și pe timpul verii. Este construită o stână similară celei din zona înaltă: cu fierbătoare, comarnic, strungă ș.a. Are două subtipuri: *simplu*, animalele unei singure familii și cele ale vecinilor sau rudelor vărează pe proprietățile individuale sau islaz, păzite de membrii familiei sau ciobani tocmiți; *organizat*, animalele mai multor proprietari pasc pe izlazul satului sau pe mai multe proprietăți, păzite de ciobani.

b. *pendulator* – animalele (oi și vaci) sunt adunate din sat, dar și din satele învecinate. Stâna este amplasată în munții din moșia localității, dar proprietarii de animale le dau pentru vărat și în funcție de stăpânul de munte sau baci; foarte importantă este și calitatea brânzei de burduf primite, chiar dacă stâna este în alt munte, în afara moșiei localității. Iernatul are loc la gospodăria din sat sau la

[7] *Ghid de valorificare a patrimoniului rural,* București, Editura Prisma, 2006, p. 82.

https://biblioteca-digitala.ro

odăile/sălașele din vatra satului, iar uneori, după consumarea fânului, coboară la gospodăria din sat. Este de două tipuri:

– *păstorit pendulator simplu* – animalele sunt aduse direct la stână sau la casa stăpânului de munte în luna mai și vărate până în septembrie când fiecare proprietar își ia animalele acasă;

– *păstorit pendulator dublu* – animalele sunt aduse la casa stăpânului de munte în a doua parte a lunii aprilie (pe la Sfântul Gheorghe) și sunt primăvărate prin grădinile din jurul satului sau prin zonele limitrofe – de ex. în Muscel, Ţara Bârsei. La sfârșitul lunii mai sau mai repede, dacă timpul este bun, urcă la munte, de unde coboară la Sfânta Maria Mică. Dacă timpul este bun, rămân până spre sfârșitul lunii septembrie. După răvășit[**], animalele sunt tomnate prin zonele limitrofe – Muscel, Ţara Bârsei, Ţara Făgărașului până la început de iarnă (noiembrie, decembrie), când sunt date proprietarilor și luate în gospodăria proprie.

c. *transhumant* (*la drum, la baltă, la câmp, la Bărăgan*), practicat de oieri încă din secolul al XIV-lea (după unii cercetători din secolul al XV-lea), a atins apogeul în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Pentru folosirea eficientă a pășunilor și fânețelor aflate la mare distanță de sat, uneori la sute de km prin Bălțile și Delta Dunării, pe țărmurile Adriaticei și Gurile Bosforului, prin stepele Caucazului și Mării Caspice, păstorii au trasat „drumuri ale oilor” și „drumuri ale sării” devenite, ulterior, importante artere de circulație. Păstoritul transhumant[***] se desfășoară exclusiv în afara vetrei satului – toamna, iarna, primăvara. Acest lucru se datorează lipsei terenurilor, și astfel fânul recoltat este insuficient pentru iernatul oilor. Ciobanii însoțesc turmele aproape tot anul: „casa ț-e măgar, casa... casa ie dân bălării și ușa di-ncotro vii... aia ie casa noastră”[8] spune ciobanul Mitică Pârnuță din satul Rucăr.

Pentru a considera transhumant un tip de păstorit, acesta trebuie să îndeplinească următoarele cerințe:

– deplasarea ciobanilor, oilor, câinilor și măgarilor să se facă pe jos, pe *drumurile oilor*;

– locurile de iernat să fie arendate;

– oile să nu fie duse întotdeauna în același loc de iernat;

– iernatul animalelor și al ciobanilor să aibă loc pe câmp, sub „cerul liber”.

Transhumanța practicată poate fi clasificată după următoarele criterii:

– distanța parcursă – *scurtă*, când vărațul oilor se face (uneori împreună cu vacile din sat) la stânele din zona montană, iar tomnatul, iernatul, primăvărațul oilor (vacile rămân în sat) se fac la distanțe mici, 100–150 km, pentru satele mărginene în Depresiunea Sibiu, Depresiunea Colinară a Transilvaniei, pentru satele brănene în Ţara Bârsei și Ţara Făgărașului, pentru satele rucărene în zona Muscelelor, Câmpia Târgoviștei etc.; *amplă*, când vărațul oilor se face (uneori

[8] Pârnuță Dumitru (Mitică), născut în anul 1970, Rucăr, județul Argeș, interviu efectuat în anul 2014.

https://biblioteca-digitala.ro

împreună cu vacile din sat) la stânele din zona montană, iar tomnatul, iernatul, primăvăratul oilor (vacile rămân în sat) se fac la distanțe mari de sute de km, în Câmpia Română, Câmpia Transilvaniei, Câmpia de Vest.

– numărul deplasărilor – *singulară*, când văratul oilor se face la stânele din zona montană (uneori împreună cu vacile din sat), iar tomnatul, iernatul, primăvăratul oilor (vacile rămân în sat) se fac în zona joasă, de câmpie şi este tipică transhumanței ample; *multiplă*, văratul oilor se face la stânele din zona montană (uneori împreună cu vacile din sat), tomnatul are loc la colibe (așezări temporare), iernatul (din noiembrie până în ianuarie) se face în zona joasă, de câmpie (la hotar). Din 15–20 ianuarie și până în martie, turmele se întorc la colibe, pentru fătat, iar primăvăratul oilor (martie–aprilie) se face, din nou, în aceeași zona joasă, de câmpie. De la sfârșitul lunii mai și până la începutul lunii iunie oile pasc la colibe. Este tipică transhumanței scurte (la hotar);

– locul de vărat al animalelor – *transhumanţa locală*, văratul oilor se face în zona montană (uneori împreună cu vacile din sat) la stânele din moșia localității sau a localităților din apropiere. Tomnatul, iernatul, primăvăratul oilor (vacile rămân în sat) se fac în zona joasă, de câmpie; *regională*, văratul oilor se face în munții situați la mare distanță de sat, tomnatul, iernatul, primăvăratul oilor se fac în zona joasă, de câmpie. De exemplu, mărginenii vărau în Carpații Orientali și iernau în Câmpia Moldovei și sudul Basarabiei.

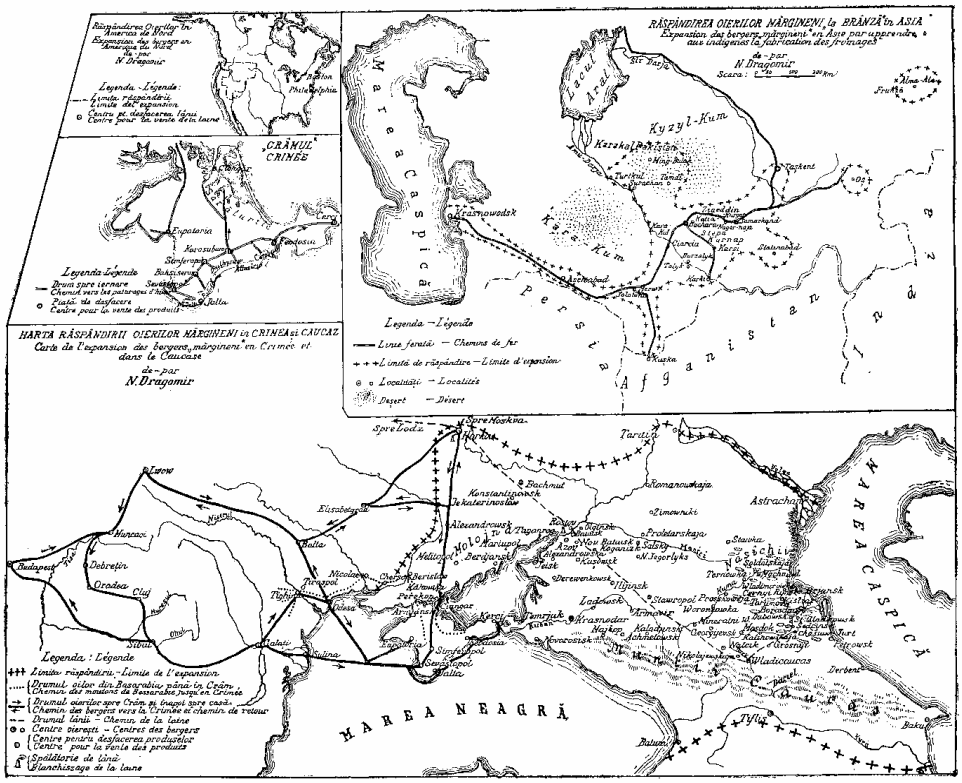
d. *roirile (migrațiile) pastorale*. Ele constituie o fază avansată a transhumanței. Sunt de două tipuri: *interne*, ciobanii (cu familiile, în marea majoritate a cazurilor) se stabilesc pentru mai mulți ani (de obicei stăteau peste zece ani) în zonele de câmpie unde au fost în transhumanță (Câmpia de Vest, Câmpia Română, Podișul Dobrogei etc.). Un alt tip de roiri pastorale interne îl constituie stabilirea ciobanilor (în perioada comunismului), pentru zeci de ani, la I.A.S.-urile sau C.A.P.-urile din zonele de câmpie. Astfel, ciobanii cu familiile (puteau să-și ia un cârd de 100–200 de oi) erau angajați la aceste ferme unde aveau în gestiune un număr de 2000–3000 de oi. Mulți dintre ei au cumpărat aceste ferme după revoluție, fiind și astăzi stabiliți acolo; *externe*, ciobanii au fost angajați să aibă grijă de turme mari de oi în Crimeea[9], zona Caucazului[10], America de Nord[11]. Ulterior, și-au făcut propriile târle, și-au chemat familiile și alți ciobani din zona de proveniență, și-au înființat cooperative pentru a putea vinde produsele și lâna, evitând astfel intermediarii. Au rămas în aceste zone zeci de ani, mulți nu s-au mai întors.

[9] Nicolae Dragomir, *Oierii mărgineni în Basarabia, Caucaz, Crime[e]a și America de Nord*, în *Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj*, volumul VI, Cluj, Tipografia Cartea Românească, 1938, p. 221.

[10] *Ibidem*, p. 251.

[11] *Ibidem*, p. 289.

https://biblioteca-digitala.ro



Harta răspândirii oierilor mărgineni în Crimeea, Caucaz, America de Nord (Dragomir Nicolae, 1938).

IDENTIFICAREA CAUZELOR DEGRADĂRII

Peisajul pastoral a înregistrat, în special după 1989, o transformare radicală, o degradare ireversibilă care va avea repercusiuni asupra vieții tradiționale sătești. Cauzele acestei degradări sunt: *locale* și *generale, naturale* și *antropice*.

– *Cauzele locale* sunt endogene, fiind generate de factori decizionali locali sau de rezultatul acțiunilor întreprinse de colectivitățile locale. Putem enumera: exploatarea lemnului, extinderea infrastructurii etc.

– *Cauzele generale* explică factorii fundamentali care stau la baza acțiunilor locale. Aceste cauze își au originea la nivel regional, național sau continental, uneori global, fiind exogene și au un caracter complex, implicând interacțiunea dintre variabilele sociale, politice, economice, culturale, tehnologice, cum ar fi legislația privind turismul, creșterea animalelor ș.a.

– *Cauzele naturale* determină schimbarea peisajului etnografic într-o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, în funcție de viteza de manifestare a proceselor biofizice. Factorii naturali se află în permanentă interacțiune cu cei

https://biblioteca-digitala.ro

antropici, care pot atenua sau accelera intensitatea de manifestare spațio-temporală a fenomenelor naturale: secete, inundații alunecări de teren, eroziunea solului etc.

– *Cauzele antropice* rezidă din activitățile populației care, în funcție de intensitatea sau conversia utilizării terenurilor, pot fi considerate sursele imediate ale schimbării. Factorii antropici cu impact asupra peisajului pastoral pot fi împărțiți în factori demografici, politici, economici, tehnologici și culturali.

– *Factorii demografici*: creșterea numerică a populației, mobilitatea teritorială a populației rural – urban, urban – rural, dar și migrația internațională, bilanțul natural al populației;

– *Factorii politici și instituționali.* Reformele, legile, ordonanțele de Guvern, multă vreme nu au vizat protejarea patrimoniului cultural. Aceste politici, strâns legate de dezvoltarea economică, au vizat și exploatarea resurselor, amplasarea industriilor în zonele de exploatare situate în mediul rural;

– *Factorii economici*: rur-urbanizarea (urbanizarea ruralului), sistematizarea satelor, schimbarea în structura proprietății funciare. Acești factori determină creșterea serviciilor.

În ultimii ani, când piața imobiliară a înregistrat o creștere spectaculoasă, dezvoltatorii imobiliari și-au extins construcțiile în mediul rural din jurul orașelor și au construit pensiuni turistice „de 15 camere" în satele unde se practică turismul rural (Fundata, Bran, Moieciu etc.). Locuitorii, fiind tentați de sumele mari primite pentru terenuri, nu văd valoarea culturală a pământurilor lor. Legislația lacunară permite acestor antreprenori să schimbe arhitectura zonei, să folosească tehnici și materiale moderne de construcție specifice orașului și să-i transforme pe țărani în orășeni în satul lor.

Un alt factor al fragmentării peisajului etnografic îl constituie schimbarea structurii proprietății funciare, produsă prin cooperativizarea agriculturii (în perioada comunistă) și revenirea la proprietatea privată în baza legii fondului funciar.

– *Factorii tehnologici* influențează tot mai puternic modul de viață al locuitorului din mediul rural. O serie de elemente ale acestei culturi moderne sunt astăzi indispensabile țăranului: telefonul mobil, cardul bancar, mulgătoarea electrică, gardul electric, panourile solare etc. Gradul de mecanizare ridicat și folosirea noilor tehnologii în toate peisajele etnografice au ca efect transformarea elementelor etnografice cu valoare de utilitate în elemente etnografice cu valoare de mărturie, multe din ele având doar funcție estetică.

– *Factorii culturali* sunt cei care „țin de atitudinile individuale sau colective, de valori sau credință, de percepțiile individuale sau colective"[12].

Influența negativă pe care o are mass-media asupra vieții sociale rurale, prin popularizarea și încurajarea anumitor emisiuni de televiziune și radio care

[12] Elena-Ana Popovici, *Dinamica utilizării terenurilor și calitatea mediului în Platforma Cotmeana*, teză de doctorat, Institutul de Geografie, București, 2008, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

promovează o serie de sărbători „de bulevard" (Sfântul Valentin, Halloween) care nu fac parte din tradiția poporului român, au ca efect pierderea identității culturale. Oare poporul român nu are sărbători și obiceiuri? Se pare că cei care realizează aceste emisiuni nu cunosc niciun obicei de-al nostru: Dragobetele, măsuratul laptelui, răvășitul oilor etc.

Aceste forme de globalizare culturală (arhitecturală, sărbătorile de bulevard etc.) și socială sunt „asociate riscului de standardizare"[13].

MANAGEMENTUL PEISAJULUI PASTORAL

Dezvoltarea rurală durabilă constă în „asigurarea pe termen lung a dezvoltării și stabilității sociale, economice și culturale, în intercondiționalitate cu protecția și conservarea mediului și a peisajelor, a menținii fertilității solurilor, a asigurării habitatelor, a biodiversității, a păstrării tradițiilor și a patrimoniului cultural"[14].

După ce percepem și înțelegem organismul peisajului, trebuie să trecem la planificarea lui vizând: protejarea, conservarea, valorificarea, monitorizarea. Christina von Haaren susține că „planificarea peisagistică modernă este procesul înțelegerii și direcționării relației dinamice dintre om și natură"[15].

A. Holl și K. Nilsson, analizând studiile recente ale zonei rurale, au demonstrat că „problemele naturale și sociale ale peisajului (apa potabilă poluată, biodiversitatea pe cale de dispariție, monotonia în agricultură, pierderea moștenirii culturale, scăderea locurilor de muncă în zonele rurale, marginalizarea) sunt legate unele de altele, generând o amenințare complexă a peisajului cultural tradițional în Europa"[16].

---

[13] Stella Agostini, *Vernacular rural housing: heritage in the landscape* [Locuințe rurale vernaculare: moștenire în peisaj], în „Landscape and rural heritage. European spatial planning and landscape" [Peisaj și moștenire rurală. Planificare spațială europeană și peisaj], no 88. Sixth meeting of the Workshops of the Council of Europe for the implementation of the European Landscape Convention [A șasea ședință a atelierelor Consiliului Europei pentru punerea în aplicare a Convenției Europene a Peisajului], Sibiu, România, 20–21 September 2007, Council of Europe Publishing, 2009, p. 114.

[14] *Ghid de valorificare a patrimoniului rural*, ed. cit., p. 10.

[15] Christina von Haaren, *Landscape planning facing the challenge of the development of cultural landscapes* [Planificarea peisajului care se confruntă cu provocarea dezvoltării peisajelor culturale], în "Landscape and Urban Planning" [Peisaj și planificare urbană], 60, 2002, p. 80.

[16] A. Holl, K. Nilsson, *Cultural landscape as subject to national research programmes in Denmark* [Peisaj cultural ca subiect al programelor naționale de cercetare din Danemarca], în „Landscape and Urban Planning" [Peisaj și planificare urbană], 46, 1999, p. 15.

https://biblioteca-digitala.ro

Schema dezvoltării durabile a peisajului etnografic (David Lucian, 2015).

https://biblioteca-digitala.ro

Este imperios necesară crearea unor ***areale culturale protejate*** care să aibă drept scop *protejarea și conservarea* peisajului cultural rural, a identității noastre culturale. De acest demers trebuie să se ocupe o *entitate culturală* care să coopereze cu instituțiile administrative și de guvernare și să fie descentralizată la nivel zonal și local. Aceasta trebuie să fie formată din: oameni de știință (etnologi, arhitecți, geografi, ecologi, agronomi, istorici, arheologi etc.), reprezentanți ai diferitelor ministere (Culturii, Mediului, Turismului, Agriculturii etc.), administrația județeană, locală, asociații și ONG-uri de profil, cadre didactice locale etc.

Inventarierea și arhivarea patrimoniului etnografic pastoral

Fragmentarea accentuată a peisajului etnografic, alături de circulația haotică a elementelor etnografice dintr-un peisaj în altul și amprenta modernității fac ca aceste elemente etnografice să capete în unele locuri caracter de kitsch. De exemplu, ceramica de Horezu o întâlnim pe unde nu te aștepți prin țară și în plus găsești pictat pe ea, pe lângă elementele sale caracteristice, semnul dolarului, al monedei euro, nume de persoane etc.

Niciunul dintre factorii de cauzalitate prezentați mai sus nu acționează independent sau izolat, de aceea, în studiul modificărilor peisajului etnografic, accentul trebuie pus pe sinergiile cauzale sau pe intensitatea factorilor.

Pentru a proteja și conserva pentru generațiile viitoare valorile socio-istorice, economice și culturale ale civilizației carpatice pastorale, trebuie să extindem cercetările etnografice asupra unui număr cât mai mare de sate sau va rămâne, în scurt timp, să culegem amintirea din spusele bătrânilor.

Comunicarea este poate cea mai grea provocare în orice activitate umană. *Informarea și conștientizarea* opiniei publice (mai ales a insiderilor), dar și a autorităților, privind valoarea culturală a peisajelor și efectele modificării lor, constituie o primă etapă în procesul de protejare și conservare a peisajului etnografic pastoral.

Dintre pașii parcurși menționăm: elaborarea de cărți poștale, broșuri, cărți, cursuri, publicarea de articole în presă, expoziții, organizarea de simpozioane și realizarea unor site-uri. Toate aceste demersuri, de trezire identitară se pot desfășura *in situ*, dar și la nivel regional și național.

Este imperios necesară *formarea specialiștilor* în domeniul cunoașterii peisajelor, informarea și instruirea populației, implementarea și desfășurarea proiectelor și programelor, colaborarea și cooperarea cu cadrele didactice locale. Este bine ca o parte dintre specialiștii care trebuie formați în acest scop, prin acordarea de burse de studiu, să provină din mediul local, aceștia fiind cei mai buni cunoscători ai realității rurale.

Valoarea patrimoniului rural este scoasă în evidență prin realizarea unor *proiecte și programe* multidisciplinare locale, naționale și internaționale care au drept scop: percepția peisajului, înregistrarea și inventarierea elementelor culturale, dezvoltarea durabilă a patrimoniului rural.

https://biblioteca-digitala.ro

Aceste proiecte sunt realizate de specialiștii autohtoni, dar și de cei implicați în cadrul schimburilor culturale la nivel național și internațional.

În societatea contemporană actuală, în care accentul se pune pe rapiditatea în mișcare – de unde și sintagma: *Secolul vitezei*! –, modificările peisajului etnografic sunt ireversibile. Presiunea majoră exercitată asupra peisajului determină pierderea calităților sale. Astfel, toate aceste măsuri și încercări de stopare a degradării peisajului etnografic trebuie *monitorizate* pentru a identifica schimbările, a evalua efectele politicilor, iar acolo unde nu se obțin rezultatele scontate, să se facă reproiectări.

Stoparea migrației

Ca să existe viață într-un peisaj etnografic, în primul rând, trebuie să existe o populație care să-l creeze, să-l modifice și să-l reconstruiască permanent. Principala măsură de protejare constă în *oprirea exodului* tinerilor și adulților către mediul urban și străinătate. Ponderera populației rurale a înregistrat o scădere semnificativă după 1989. Astfel, constatăm o îmbătrânire a populației și o depopulare masivă. Cauzele acestei diminuări rezultă din atracția exercitată de oraș și de statele dezvoltate economic, acestea oferind locuri de muncă sigure, un venit constant și mult mai mare.

MODELE DE DEZVOLTARE DURABILĂ

Orașul, vatra puterii și a banilor, obține *resursele* necesare industriei (hrana etc.) din moșia sa – satul. La nivel european se pune accentul tot mai mult pe practicarea unei *agriculturi ecologice*, naturale fără a folosi fertilizatori artificiali. Țăranul român practică în mare parte o agricultură ecologică (în special producția de legume, fructe, zarzavaturi, produse lactate etc.), de sute de ani. Surplusul de alimente este *comercializat* pe plan local și, în cea mai mare parte, în mediul urban. Însă, aceste alimente naturale nu sunt vândute la adevăratul lor preț, mai scump decât cele produse industrial, așa cum se întâmplă în marea majoritate a țărilor europene. Țăranii trebuie încurajați (prin legi, fonduri nerambursabile, credite avantajoase etc., care să fie aplicabile și accesibile pentru toți), pentru practicarea unei agriculturi ecologice.

Conștientizarea treptată a societății asupra necesității de a susține atât diversitatea culturală, cât și rolul practic, în această epocă modernă, a elementelor tradiționale, sperăm să găsească susținere în cadrul peisajelor etnografice, determinând o protejare și o conservare adecvată a acestora, astfel încât generațiile viitoare să se poată bucura de această *comoară a satelor*.

Păstorit ecologic

A trebuit să vină pandemia de COVID-19, care i-a afectat cu deosebire pe locuitorii din mediul urban, pentru a conștientiza importanța *cămării bunicii*. Întoarcerea la natură este frecventă în ultimele decenii, dovadă fiind, spre exemplu, interesul crescut pentru procurarea produselor lactate naturale fără

https://biblioteca-digitala.ro

conservanți sau aditivi alimentari, cum este brânza de burduf sau cea în coajă de brad ori a covoarelor de lână cusute manual. Exemplele sunt nenumărate, toate demonstrând că experiența de viață i-a învățat pe părinții, bunicii, străbunicii noștri să folosească peisajul în care au trăit, astfel încât să nu-l distrugă. Numai așa ambii, omul și natura, au putut avea parte de sănătate.

Organizare. Gospodăria agricolă individuală este o microfermă pastorală familială formată din: locuință/locuințe, anexe și așezări temporare (odăi, colibe etc.). Familia este formată dintr-un număr mare de persoane fizice (părinți, frați, copii, nepoți) care au în proprietate și/sau în arendă pășuni, fânețe și animale și care își gestionează împreună exploatațiile individuale ca și cum ar fi vorba de o singură *exploatație de subzistență*. Deci este vorba despre o *comunitate de sânge*, dar mai ales despre o *comunitate de muncă*. Marea majoritate sunt exploatații de subzistență, dar există și cazuri în care marii crescători de animale, mărginenii sau țuțuienii, săcelenii sau mocanii (economii de oi), colibașii sau moroienii etc. au sute sau mii de oi. Ei păstrează o parte din produsele animaliere pentru consum propriu, dar surplusul, care este consistent, este valorificat.

Protejare a patrimoniului. Dezvoltarea accelerată a civilizației moderne are repercusiuni grave asupra culturii populare. Astfel, bunicii noștri au trăit în comuniune cu natura, folosind resursele naturale în mod echilibrat. Până în preajma anilor 1980, lemnul a fost principalul material folosit la construirea stânei. Pereții, tavanul, războiul și măgarul pentru acoperiș erau construite din bârne de conifere; acoperișul din șiță sau șindrilă. Doar temelia era din piatră și podeaua din pământ bătut. Pentru o bună izolare, între bârne și la îmbinarea lor se îndesau mușchi și licheni. Marea majoritate a vaselor de muls, a celor folosite la prelucrarea laptelui, buduroaiele pentru dospit cașii, troaca pentru frământat brânza ș.a., erau confecționate din scânduri sau doage de conifere. Produsele lactate obținute la stână erau 100% ecologice. La fel, cheagul folosit la obținerea cașului de brânză era obținut din rânză (stomac) de miel sau vițel. După 1989, materialele de construcție folosite la stână s-au diversificat: metalul – tabla folosită la acoperiș, vasele de aluminiu, mașina de tocat cașii de brânză ș.a.; plasticul – vasele, folia folosită la acoperiș, la izolarea pereților, betonul folosit la pardoseală și chiar la temelie.

În ultimii ani am fost „notificați” de către Comisia Europeană să avem o igienă corespunzătoare la stână: să folosim vase de inox, mulsul animalelor să se facă în sistem mecanizat etc. Oare ne-am îmbolnăvit până acum mâncând produse lactate naturale? Nu credem! În schimb, în Franța și în Italia s-a constatat că înlocuirea vaselor de lemn a dus la dispariția unei bacterii benefice pentru maturarea brânzeturilor. Acest patrimoniu tradițional trebuie folosit și valorificat în continuare de proprietarii microfermelor tradiționale, pentru a obține produse lactate naturale, care sunt total diferite din punct de vedere calitativ față de produsele lactate obținute industrial.

Valorificare. Tinerii trebuie să înțeleagă că această ocupație milenară, păstoritul, poate constitui baza unui trai decent prin valorificarea economică și

https://biblioteca-digitala.ro

turistică. Nu putem opri țăranul să câștige mai bine, să-și caute un loc de muncă mai bine plătit (chiar dacă trebuie să se deplaseze zilnic sau chiar să se mute în mediul urban), să aibă un standard de viață ridicat și acces la tehnologiile informatice moderne. Putem însă să-l ajutăm să gândească și să conștientizeze că trăiește pe o *mină de aur* care trebuie valorificată sau, cum spune proverbul, *să nu dea vrabia din mână, pe cea de pe gard!* În loc să caute de lucru în oraș, ar putea să câștige mai mult decât orășeanul, făcând o agricultură ecologică, practicând meșteșugurile, agroturismul etc.

Se poate recomanda:

– Înființarea unor cooperative la nivel local, regional, național care să-i ajute pe țărani să-și arendeze pășunile și fânețele, să-și procure nutrețurile, să prelucreze și să comercializeze surplusul de lapte și produsele lactate, carnea și lâna, într-un mod organizat și la adevărata valoare de piață. Ciobanii au experiență în privința acestor cooperative – amintim înființarea, în anul 1921, în orașul Simfiropol, a *Societății oierilor transilvăneni din Crimeea* de către învățătorul Constantin Tipuriță[17];

– Creșterea nivelului de conștientizare și informare a populației cu privire la posibilitatea de comercializare la valoarea reală a produselor lactate ecologice. Dar, precum am menționat deja, aceste alimente naturale nu sunt vândute la adevăratul lor preț, mai scump decât cele industriale, așa cum se întâmplă în marea majoritate a țărilor europene.

– Accesul la piețele de desfacere. De sute de ani, ciobanul român obține, în mare parte, produse lactate ecologice. Surplusul de produse din *gospodăria agricolă individuală* trebuie *comercializat* pe plan local și, în cea mai mare parte, în mediul urban din apropiere. Trebuie înființate magazine care să comercializeze laptele și carnea, dar și produsele derivate din acestea. Pot fi înglobate magazinelor de tip *alimentara* – cu care mulți consumatori și producători sunt familiarizați – unde pot exista spre vânzare diferite produse agricole ecologice.

– Evitarea exportului de animale vii și încurajarea exportului de produse lactate și din carne. De asemenea, lâna ar putea fi colectată prin intermediul cooperativelor, în mod organizat și distribuită fabricilor pentru prelucrare și producție – se poate revigora renumita fabrică de la Orăștie –, sau să fie exportată la un preț corect (țările care doresc această materie primă, solicită, de obicei, cantități mari). Realizarea unor legături și cooperări între crescătorii de oi și casele sau creatorii de modă, astfel încât să fie reînviate cooperativele de creație, în care să fie valorificate lâna și pieile animalelor, prin fabricarea diferitelor produse de consum, textile și/sau pielărie;

– Practicarea agroturismului. Odihna, aerul curat, peisajele încântătoare, consumul de alimente naturale și proaspete, degustarea vinurilor, rachiurilor, a

[17] Nicolae Dragomir, *Oierii Mărgineni în Basarabia, Caucaz, Crime[e]a și America de Nord*, ed. cit., p. 238.

https://biblioteca-digitala.ro

unor preparate din gastronomia țărănească sunt câteva argumente pentru practicarea *agroturismului*. De asemenea, sportul, vânătoarea, pescuitul, ascensiunile, drumețiile și munca fizică în gospodăria țăranului, posibilitatea de a se afla în mijlocul evenimentelor specifice locului (serbări, târguri, festivaluri, nedei etc.) determină tot mai multe familii din mediul urban să-și petreacă o parte din concediu în mediul rural. Agroturismul constituie o șansă pentru zonele rurale, prin crearea unui sistem de servicii care includ și oferta de produse autohtone obținute prin procedee tradiționale ce duc spre noi surse de venituri.

– Agroturismul și turismul rural, prin diferitele lor forme: cultural, curativ, de agrement, religios, sportiv, pentru a putea fi practicat în mediul rural, necesită existența unei infrastructuri (de cazare și căi de comunicație), surse de alimentație, desfășurarea de activități și o serie de servicii asigurate turistului. Agroturismul presupune cazarea turiștilor în gospodăria țăranului (formată din locuință, care nu are mai mult de 3–4 camere și anexe gospodărești active), servirea de alimente și băuturi autohtone naturale și proaspete, și implicarea turiștilor în activitățile cotidiene desfășurate în cadrul gospodăriei, coroborate cu alte activități din mediul rural. Anexele gospodărești active sunt acele anexe care sunt folosite de țăran pentru adăpostirea animalelor sau pentru depozitarea uneltelor și nutrețurilor;

– Revigorarea meșteșugurilor tradiționale. Meșterii locali ar trebui încurajați să-și deschidă centre meșteșugărești în care să vândă o parte a produsele lor și să ofere posibilitatea turistului să vadă și să cunoască tehnica de realizare a acestora. Revigorarea unor meșteșuguri și instalații tehnice tradiționale – mori, pive, dârste, războaie de țesut, obiecte din lemn (tipare de caș, instrumente muzicale), ceramică, împletituri – pune în valoare asemenea ocupații milenare, menținerea și transmiterea lor generației tinere;

– Încurajarea practicării transhumanței. De curând (2019), Italia, Austria și Grecia au reușit să introducă în patrimoniul UNESCO transhumanța: *Transhumance, the seasonal droving of livestock along migratory routes in the Mediterranean and the Alps* [Transhumanța, deplasarea sezonieră a animalelor de-a lungul rutelor de migrație din jurul Mediteranei și în Alpi]. De câțiva ani, în Spania, în capitala Madrid, are loc, în ultima duminică a lunii octombrie, *Fiesta de la Transhumancia* [Festivalul transhumanței]. Este o rememorare simbolică a acestui vechi obicei, când ciobanii mergeau cu oile la iernat și trebuiau și plătească o taxă de tranzit a orașului. În zona Muscel întâlnim ciobani care merg cu oile în Câmpia Vlăsiei, Câmpia Târgoviștei; în zona Bran – Moieciu ei merg cu oile în Țara Oltului și în Depresiunea Brașov, iar mărginenii merg la iernat în Câmpia de Vest, Câmpia Transilvaniei, Depresiunea Sibiului. După modelul Madrid, se poate organiza răvășitul oilor, spargerea stânei (alesul, răscolul) etc. de Sfântul Dumitru (când are loc sfârșitul verii pastorale), în sau lângă București.

Elaborarea de către specialiști a unui ***manual***, pe care l-am numi *Istoria tradițiilor*, pentru ciclul primar și gimnazial, despre valorile culturale locale, zonale, naționale, din care tinerii să-și cunoască moștenirea culturală. Numai așa

https://biblioteca-digitala.ro

poate am reușit să-i convingem să devină interesați să valorifice și să protejeze această bogăție culturală. Acest proiect ar fi ușor de implementat deoarece predarea lui ar putea fi făcută de majoritatea profesorilor. Ulterior, s-ar putea introduce un curs universitar (unele facultăți au deja în programă astfel de cursuri), s-ar putea crea catedre în cadrul facultăților agronomice, de geografie, arhitectură, litere (unde există Catedră de etnologie), istorie, ecologie, ar putea chiar să fie înființate facultăți pentru studierea culturii și civilizației tradiționale, care să includă mai multe domenii ale cunoașterii;

Turism durabil/turism ecologic

Peisajul etnografic pastoral este și o imagine culturală de consum turistic. Satul turistic redă specificitatea și originalitatea etnofolclorică locală, zonală și de aceea trebuie să fie promovat ca produs turistic global. Este corect ca promovarea satelor turistice să fie făcută conștient și sustenabil, menționând peisajul etnografic sau zona etnografică. În funcție de sejurul pentru care a optat, turistul trebuie să viziteze și să cunoască toate obiectivele importante ale zonei. Benefică este implicarea și participarea turistului la diferitele activități din gospodăria localnicului: mulsul, cositul fânului, lucrul în gospodărie, prepararea alimentelor și conservarea.

Un rol important în practicarea unui agroturism durabil îl are formarea și pregătirea țăranului pentru a putea fi capabil să desfășoare activități turistice, dar în același timp să protejeze patrimoniul etnografic. Țăranul trebuie instruit să-și amenajeze cel puțin o cameră în mod tradițional, fără să folosească elemente din alte peisaje sau zone etnografice, vizând sustenabilitatea calității peisajului (renunțarea la kitsch).

Cel mai nociv element al turismului rural (agroturismul este în stare incipientă) este amplasarea unităților de cazare în vatra satului. Amplasarea acestor unități locative în interiorul satului transformă iremediabil vatra și, implicit, patrimoniul etnografic. Astfel, întâlnim un mozaic arhitectural de case tradiționale și hoteluri sau moteluri (construcții de beton, de 4–5 etaje). Cât mai urgent, ar trebui reglementată legislativ amplasarea acestor unități de cazare turistică, astfel încât să fie mutate în moșia satelor și să afecteze cât mai puțin vatra satului. Considerăm că este necesară stimularea unor inițiative arhitecturale, care să îmbine specificul local cu cerințele omului modern în proiectarea pensiunilor.

Colecțiile sătești

Dezvoltarea tot mai accentuată a turismului rural impune înființarea colecțiilor etnografice sătești, care oferă posibilitatea prezervării identitarului cultural *in situ*. Ele vor reda specificul etnografic al satului respectiv, cuprinzând elemente etnografice în uz, dar și endemice (care nu-și mai găsesc locul și rolul în societatea contemporană, fiind pe cale de dispariție), ambele având valoare culturală.

Crearea acestor obiective turistice – colecții etnografice sătești – care să intre în administrația Primăriei locale, a Consiliului Județean în cooperare cu instituțiile muzeale județene sau zonale, presupune o colaborare și o consultare cu specialiștii,

https://biblioteca-digitala.ro

în special etnografi și muzeografi, pentru a se realiza o bună aranjare a elementelor etnografice, atât din punct de vedere estetic, cât și tematic, pentru a se evita, pe cât posibil, kitsch-ul.

Amenajarea unei gospodării locale „vii", care să se constituie într-un muzeu în aer liber, are drept scop protejarea și conservarea specificului local, dar și posibilitatea cunoașterii de către turiști a tradițiilor locului. Se are în vedere efectul cultural-psihologic asupra turiștilor și păstrarea relațiilor de sănătate între toate elementele peisajului și populația locului.

Va trebui realizată o broșură care să conțină o caracterizare geografică și etnografică a zonei, însoțită de CD-uri audio, video cu muzică populară locală, filme etnografice care să surprindă practicarea anumitor obiceiuri și sărbători, meșteșuguri locale, care pot fi comercializate în cadrul muzeului.

Reconstituirea și revigorarea unor vechi sărbători și obiceiuri, meșteșuguri și instalații, tehnici de obținere a băuturilor tradiționale, rețete tradiționale etc. contribuie la punerea în valoare a acestei inestimabile comori a satelor, la păstrarea identității culturale, la menținerea, practicarea și transmiterea lor generației tinere, constituind, totodată, atât obiective turistice, cât și o sursă de venit, care pot opri exodul tinerilor.

Restaurarea fondului construit tradițional. Locuințele, anexele gospodărești, bisericile sătești, troițele, instalațiile tehnice vor fi redate matricei rurale, fiind valorificate turistic. Restaurarea lor se realizează în habitatul local, înlocuind unele materiale și elemente structurale deteriorate din construcția ce constituie mobilul activității *in situ*, cu elemente de același tip și aceleași materiale pe care le găsim în sat, păstrând astfel arhitectura originală.

Harta etnoturistică sătească reprezintă un instrument util turiștilor care vor să se informeze cu privire la elementele de individualitate ale unui spațiu, la elementele care definesc o zonă. Înțelegerea pe deplin a unui spațiu presupune cunoașterea acestor elemente așa cum au fost transmise din generație în generație și de care locuitorii mediilor urbane s-au îndepărtat. În acest caz, este utilă o hartă clasică sau digitală care să cuprindă pe lângă muzee, elemente ale cadrului natural sau situri arheologice și elemente ale patrimoniului etnografic: o stână, gospodării având o arhitectură tradițională, centre meșteșugărești ș.a. Harta etnoturistică ajută turistul să poată contacta orice persoană dorește, telefonic și personal, putând, astfel, să urmărească executarea unor produse pe care le și poate achiziționa ulterior.

Utilizarea unor metodologii de realizare a hărții turistice, pornind de la colectarea datelor geospațiale, completate cu informațiile adunate din etapa de teren, ce presupune informarea asupra obiectivelor turistice și etnografice și identificarea acestora pe ortofotoplan, finalizate cu etapa de birou, care implică transpunerea acestora pe hartă utilizând softul ArcGis, permite realizarea unei hărți etnoturistice sătești.

https://biblioteca-digitala.ro

CONCLUZII

De la munca câmpului, păscutul oilor, preparatul laptelui, spălatul rufelor la vâltoare, doinitul codrilor, hora satului și până la produsele lactate fabricate din substanțe chimice, curățatul hainelor la spălătorie, discotecă, hip-hop-ul și expresiile de cartier n-au trecut decât câteva *ceasuri de secole*. Timpul pentru țăran era bine împărțit: iarna pregătea calendarele meteorologice, „moșea oile", primăvara ieșea să muncească la câmp sau urca cu turma la munte, toamna aduna recoltele, răvășea oile și petrecea. Nu trecea nicio sărbătoare la care să nu participe, lua parte atât la bucuriile, cât și la supărările satului, menținând relații puternice în comunitate. În schimb, pentru omul de la oraș, stresul, sedentarismul, indiferența față de semeni fac ca timpul să se scurgă rapid, fără să observe când nisipul din clepsidră s-a scurs.

Locuitorul din mediul rural trebuie să conștientizeze că microferma tradițională (gospodăria agricolă individuală) constituie un element al peisajului, parte a patrimoniului cultural. El o poate folosi în mod eficient, pentru a obține surse de venit din valorificarea produselor lactate și din carne (provenite din excedentarul familiei), din practicarea agroturismului etc. Practicarea păstoritului trebuie să se adapteze noilor „vremuri" socio-economice și politice și să devină, dintr-o ocupație milenară, un fenomen agrocultural (nedeia, transhumanța, baia, tunsul, răvășitul etc.).

Semnalul de alarmă pe care îl tragem este faptul că aceste peisaje pastorale tradiționale create, dezvoltate și păstrate de-a lungul secolelor și mileniilor dispar sau sunt transformate rapid în ultimii ani.

GLOSAR

[*]*Colibă, odaie, sălaș:* construcție ridicată la fânețe, pentru oamenii care iernau cu animalele (așezare temporară).

[**]*Răvășit:* identificarea (alesul și număratul) oilor pe baza semnului individual de proprietate de la ureche. De asemenea, se verifică starea de sănătate a animalelor și modul cum au fost îngrijite. Fiecare proprietar primește animalele și încheie cu stăpânul de munte înțelegerea făcută la formarea stânii privind produsele lactate ce i se cuvin și plata pentru vărat.

[***]*Transhumanță:* deplasare temporară, altitudinală și latitudinală, a turmelor de oi pentru iernat.

https://biblioteca-digitala.ro

„DRUMUL OILOR”: ITINERARII DE TRANSHUMANŢĂ ALE OIERILOR MĂRGINENI ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA*

MARIN CONSTANTIN

"*The Road of the Sheep*": *Transhumance Itineraries of the Herdsmen from the Area of Mărginimea Sibiului, during the Second Half of the Twentieth Century*

The article deals with the routes of transhumance that the Romanian herdsmen from the area of Mărginimea Sibiului (Southern Transylvania) followed in several regions in Romania, including Banat, Dobrodja, Crișana, Maramureș, Moldova, Transylvania, and Wallachia (in the second half of the 20th century). Maps are provided for each of these pastoral seasonal itineraries, in accordance with local accounts from the villages of Jina, Poiana Sibiului, and Tilișca, which the author collected in 2016. Another theme of the current paper is that of the complex relationships that the transhumant herders needed to develop with local authorities from the above mentioned areas, in order to establish and secure grazing rights in wintering their sheep.

Keywords: *transhumance, Mărginimea Sibiului, Romania*
Cuvinte-cheie: *transhumanță, Mărginimea Sibiului, România*

În vorbirea de zi cu zi a oierilor români din Mărginimea Sibiului[1], *la drum*[2] desemnează deplasarea turmelor de oi în regiuni de câmpie, cu o climă mai blândă

* Articolul de față este un rezultat al proiectului de cercetare *Archive Files of Transylvanian Transhumance: Recording Pastoral Ethos in Romania Since Before the European Market Economy*, desfășurat de noi cu sprijinul generos al Firebird Foundation for Anthropological Research, în anii 2015–2016. Adresăm calde mulțumiri instituției amintite, precum și interlocutorilor noștri din Tilișca, Poiana Sibiului și Jina, asumând, firește, întreaga responsabilitate pentru cele scrise aici.

[1] Iată descrierea amplasamentului geografic al Mărginimii Sibiului, într-o monografie a „categoriei” etnografice a mărginenilor, cu istoria și ocupațiile lor: „[Este vorba de o regiune] la poalele Munților Sibiului [...] putând fi cuprinsă în patrulaterul care ar avea ca limită la răsărit o linie ce duce de la Pasul Turnu Roșu la comuna Șelimbăr din județul Sibiu, la Nord o linie care unește Șelimbărul de comuna Cărpiniș, tot din județul Sibiu, la Apus – linia care ar trece prin comuna Cărpiniș și Vârful Tărtărău din județul Gorj, iar la sud, linia care ar uni acest vârf cu Pasul Turnu Roșu” – cf. I. Hașeganu, *Mărginenii în viața economică a Transilvaniei și a vechiului regat*, Brașov, Tipografia „Minerva” Gh. N. Gârnețiu, 1941, p. 6–7.

[2] Formula vernaculară *la drum* corespunde unei vechi denumiri a transhumanței în provinciile istorice românești, așa cum o amintește Fernand Braudel într-o bine-cunoscută monografie despre civilizația mediteraneană medievală: „Pentru trecut, o reconstituim [harta de ansamblu a lumii

https://biblioteca-digitala.ro

pentru perioada de iernat. Încă din timpurile Evului Mediu târziu (cu deosebire, începând cu veacul al XVIII-lea), oierii „mărgineni" au angajat numeroase drumuri de transhumanță peste Carpați, în Țara Românească sau în Moldova, precum și în Banat și în interiorul arcului carpatic[3]. În anumite cazuri, acești proprietari de oi și-au dus turmele până în Basarabia, în Crimeea și în nord-estul Bulgariei[4]. Suntem interesați în reconstituirea cartografiei transhumanței în hotarele teritoriului românesc actual, potrivit unor informații culese de noi în cursul anului 2016, în trei localități din regiune (Jina, Poiana Sibiului și Tilișca), renumite deopotrivă pentru practica unui asemenea oierit sezonier.

În cele ce urmează, vom căuta să identificăm și să reprezentăm pe hartă localitățile și drumurile parcurse de oierii mărgineni în spațiul național românesc, cu deosebire în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea. Dat fiind că majoritatea acestor călătorii de transhumanță au fost întreprinse în perioada socialistă a istoriei țării noastre, am adăugat (în cea de-a doua parte a textului de față) o serie de informații despre relațiile dintre proprietarii de oi, ciobanii, și autoritățile de stat de atunci.

DIRECŢIILE GEOGRAFICE ALE TRANSHUMANŢEI DIN CARPAŢI

Descriind preumblările lor de transhumanță, oierii mărgineni au în vedere motivații economice ale acestui fenomen, ținând de trebuințele adaptative ale

---

mediteraneene din veacul al XVI-lea] din fragmente succesive. Late de aproximativ cincisprezece metri, căile de transhumanță poartă nume diferite de la o regiune la alta: *canados* în Castilia, *camis ramaders* în Pirineii Orientali, *drayes* sau *drailles* în Languedoc, *carraires* în Provence, *tratturi* în Italia, *trazzere* în Sicilia, *drumul oilor* în România... Vechile urme și rămășițele acestei rețele conturează o geografie de ansamblu a cărei mărturie este clară" – cf. Fernand Braudel, *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, București, Editura Meridiane, 1985 [orig. 1949], vol. I, p. 178–179.

[3] Asupra realităților istorice ale transhumanței românești în secolele al XVIII-lea – al XIX-lea, vezi Ştefan Meteş, *Păstorii ardeleni în Principatele Române*, Arad, 1925; Andrei Veress, *Păstoritul ardelenilor în Moldova şi Ţara Românească*, București, 1927; David Prodan, *Teoria imigrației românilor din principatele române în Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj, 1944; C. Constantinescu-Mircești, *Păstoritul transhumant și implicațiile lui în Transilvania și Țara Românească în secolele XVIII–XIX*, București, Editura Academiei, 1976. Originea medievală a transhumanței în sudul Transilvaniei a fost asociată cu dezvoltarea industriei textile din Sibiu și Brașov: „Începând cu secolul al XIII-lea, odată cu promovarea unei noi politici economice și comerciale a dinastiei angevine, în cadrul noii ordini feudale, economia animalieră cunoaște o dezvoltare fără precedent [...] pe teritoriul voievodatului Transilvaniei. [...] Mecanismul cererii pieței economice interne a acționat implacabil, [...] antrenând satele românești din vecinătatea marilor centre «industriale» de atunci (Sibiu, Brașov, Cisnădie) în găsirea acelei modalități [= transhumanța] care să poată asigura creșterea unui număr mai mare de animale și implicit livrarea cantităților cerute pe piața de mărfuri a orașelor" – cf. Corneliu Bucur, *Direcții ale demografiei istorice românești: transhumanța pastorală*, în „Revista de istorie", 31 [12], 1978, p. 2294–2300.

[4] Ovid Densusianu vorbește (din perspectivă filologică) despre „forța de expansiune" a oierilor transhumanți, explicând prin aceasta romanizarea și omogenitatea limbii române – cf. O. Densusianu, *Păstoritul la popoarele romanice. Însemnătatea lui lingvistică și etnografică*, București, Editura Viața Nouă, 1913, p. 26. Cu doar un an înainte, geograful Emmanuel de Martonne atribuise și el păstoritului un rol central în împrăștierea atât de ciudată a rasei românești în Sud-Estul Europei și pentru „starea limbii românești" – cf. E. de Martonne, *Viața păstorească în Carpații români*, în „Convorbiri literare", 2, an XVVI, 1912, București, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro

administrării turmelor: „Umblam [cu oile] prin toată lumea (că numai așa se putea trăi), în ce direcție găseam pășune” (CB: P). Chiar și când asemenea deplasări sunt asemuite migrației păsărilor (metaforă ce dă seama și de caracterul sezonier, „natural”, al pendulărilor transhumante), nu este pierdută din vedere „necesitatea” productivă a acestora: „Toamna... plecam ca păsările călătoare în țările calde, cum ar veni... [...] Nu mergeam [la drum] de drag, mergeam de necaz...” (IR: T)[5]. Este vorba de călătorii întreprinse (cel mai adesea) „pe jos”, ca o trăsătură constant-definitorie pentru această formă de păstorit: „Așa era vorba: «la drum», cu oile. Pe jos, tot pe jos...” (MS: Jina). Mersul pe jos este cumva „întipărit” în memoria culturală a oierilor încă din anii copilăriei lor, ca în cazul lui IS din Poiana Sibiului, atunci când povestește întâmplări trăite de el la vârsta de 12 ani: „Mergând pe drum, ne opăream la picior, ne stricam... Te udai, n-aveai unde să te desculți... încălțat, zi și noapte, mi-amintesc că nu mai puteam merge... Mă usturau, îmi înghețau picioarele atâta, și nu mai puteam... Tata zicea: «Te-ai udat? Hai, desculță-te!» Mă mai freca cu câte o mână de sare pe picioare... pe talpa piciorului, ca să... în fine, se mai «argăsea» pielea... Atâta mă ustura, de săream în sus!”.

Este vorba aici de o particularitate „tehnică” a transhumanței, relevând capacitatea de orientare a ciobanilor ce pretind fie că „niciodată nu te pierzi [rătăcești] cu oile; și dacă te pierzi, ieși undeva!” (DP: J), fie chiar că „ne duceam... vorba aia: și oile, până la urmă, știau! Eram la câte o răscruce de drum, iar dacă le dădeam pace, ele, săracele, știau drumul!” (IDB: P). „Îndrumarea” unui *ciopor* în transhumanță reclamă, totuși, o muncă de echipă și o deplină coordonare între „păcurari”: „O turmă de oi, dacă o aduceai pe drumuri, trebuiau patru oameni: unul ținea la margine (că acolo era grâu, că era drumul...), doi în fața lor (că trebuia să le țină așa, mai nu știu ce...), și altul de la urmă...” (ND: P).

Evocările interlocutorilor noștri de la Tilișca, Poiana Sibiului și Jina conțin numeroase referiri la localități rurale și urbane întâlnite de ei pe drumurile transhumanței din mai toate regiunile spațiului național românesc, în Câmpia Română și Dobrogea (până în Cadrilater), în Moldova (uneori și în Basarabia), în Banat, Crișana, Maramureș, sau în Podișul Transilvaniei[6]. Cuvintele unuia dintre

[5] Aceeași imagine este folosită și în cazul transhumanței aromânești din nordul Greciei: „[Un oier *kutsovlach* / aromân] a folosit analogia cucului, ce migrează la început de aprilie din Africa spre înălțimile Munților Pind din nordul Greciei. El a pretins apoi că transhumanța umană între comunități de munte și de șes, ar fi o stare naturală ca aceea a migrației păsărilor” – cf. Claudia Chang, *Pastoral Transhumance in the Southern Balkans as a Social Ideology: Ethnoarchaeological Research in Northern Greece* [Transhumanța pastorală din sudul Balcanilor ca ideologie socială: cercetări etno-arheologice din Nordul Greciei], în „American Anthropologist”, 95 [3], p. 696.

[6] În monografia folcloristică despre balada *Miorița*, Adrian Fochi identifică „ideea de transhumanță” în 29 variante ale poemei populare (24%) din Moldova, 27 variante (65%) din Muntenia, 18 variante (50%) din Oltenia, și 33 variante (10%) din Transilvania (procentele sunt raportate la variantele baladei din fiecare provincie), precum și o slabă reprezentare a acesteia în Dobrogea (2 variante) și Banat (8 variante) – cf. Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, București, Editura Academiei Române, 1964, p. 212–219. „Cât privește originea regională a ciobanilor – continuă Fochi –, formula este instabilă [...] cu semnificația de opoziție regională a ciobanilor. Dar deosebirile țin și de provincie. Astfel, moldoveanul vorbește despre *mocan*, *săcelean*,

https://biblioteca-digitala.ro

sătenii mărgineni ilustrează din plin anvergura acestei „expansiuni”: [Oierii mărgineni] „au umplut lumea: și-n Banat, și-n Dobrogea... Îs rămași acolo. Unde s-au putut lipi, au găsit [gospodării] acolo... Unul colo, unul colo, îs mulți... Au plecat, au umplut lumea...” (VB 57: T). Iată o hartă a destinațiilor oierilor amintiți:

Fig. 1. Locuri de destinație ale oierilor mărgineni aflați în transhumanță,
în România interbelică, postbelică și postsocialistă (aproximativ anii 1930–2000).

Localitățile indicate evidențiază Banatul, Crișana, Dobrogea, Maramureșul și Podișul Transilvaniei ca zone predilecte pentru iernatul oilor în câmpie[7]. Provinciile amintite sunt căutate în primul rând pentru resursele lor agricole (Banatul și Bărăganul sunt deopotrivă desemnate ca fiind o *mamă a porumbului* pentru proprietarii de turme [CM: T]). Ca elemente de context social-politic (asupra cărora vom reveni), deplasările transhumante în Dobrogea sunt datate preponderent în perioada interbelică, în anii celui de al Doilea Război Mondial și în

breţcan, *muntean*, *oltean*, *milcovean*, *susan* [...], în timp ce olteanul și munteanul vorbesc despre *mocan*, *mocârţan*, *brașovean*, *poienar*. Transilvăneanul pomenește pe *bârsan*, *brașovean*, *pădurean*, *vâlcean*, *novăcean*, *jian*, *măgurean*, *dăian*, *austrian*, *ardelean*, *oltean*. În general, toate aceste mențiuni fac aluzie directă la unele vechi realități etnografice, oglindind contactul particular al fiecărei provincii cu ciobanii transhumanți”. – cf. Adrian Fochi, *idem*, p. 232.

[7] C. Constantinescu-Mircești menționează mai multe direcții extra-carpatice urmate de oierii mărgineni în prima jumătate a secolului al XIX-lea, între care: „potecile” deschise, cu pichete grănicerești, pentru transhumanță, din Muscel (17 la număr), Argeș și Dâmbovița (câte două), Gorj (șapte), Mehedinți (nouă); traseele din Munții Buzăului, pe la Comandău, Bâsca Mare și Bâsca Mică (alături de punctele vamale Nehoiu, Bâsca Rusilei, Piscul Alunișului, Tabla Buților și Lopătari), și cele din fostul județ Râmnicu Sărat (Andreiași, Furul Mic și Mare, Vârtișcoi, Vintileasca [în trecut: Neculele]), și din Vrancea, pe la Mușa Mare, Piatra Secuiului, Dealul Negru, Nereju (de unde, pe Valea Milcovului, intrau apoi în Țara Românească pe la Focșani, sau pe Valea Teleajenului); depresiunea Caransebeș-Mehadia, spre Banat și drumurile urmate prin poarta Branului și depresiunea Câmpulungului, către plaiurile Ialomiței și Dâmboviței; Valea Oltului, spre plaiurile Arefu, Cozia, Horezu, Novaci, și Loviștea; cele „trei puncte dunărene” (Brăila, Piua Pietrei, Călărași) de trecere a turmelor de oi în Dobrogea, între 1831 și 1855 – cf. C. Constantinescu-Mircești, *op. cit.*, p. 69, 76, 83, 97.

https://biblioteca-digitala.ro

perioada postbelică (socialistă) a istoriei românești; după 1990, oierii sud-transilvăneni dovedesc o reorientare teritorială către Banat sau interiorul arcului carpatic. Informațiile noastre etnografice despre *drumuri ale oilor* către Moldova sunt puține, iar relatările privind transhumanța în Basarabia sunt toate referitoare la anii de război, după eliberarea acestei provincii de către armata română, în 1941, și până în 1945 (DC 315: T; CB, IV, CV DD, ID 607: P).

Precizările toponimice ale sătenilor intervievați de noi sunt prețioase nu doar pentru identificarea destinațiilor oieritului lor hibernal, ci și pentru încercarea de reconstituire (pe baze narative) a unor *trasee de transhumanță*, importante și ele pentru înțelegerea strategiilor de deplasare (într-o direcție sau alta) ale ciobanilor, în gestionarea șeptelului propriu în condițiile variate ale unei asemenea mobilități.

Iată, spre exemplificare, căile urmate de oierii poienari (IV, NȘ) către Bărăgan și Dobrogea[8]:

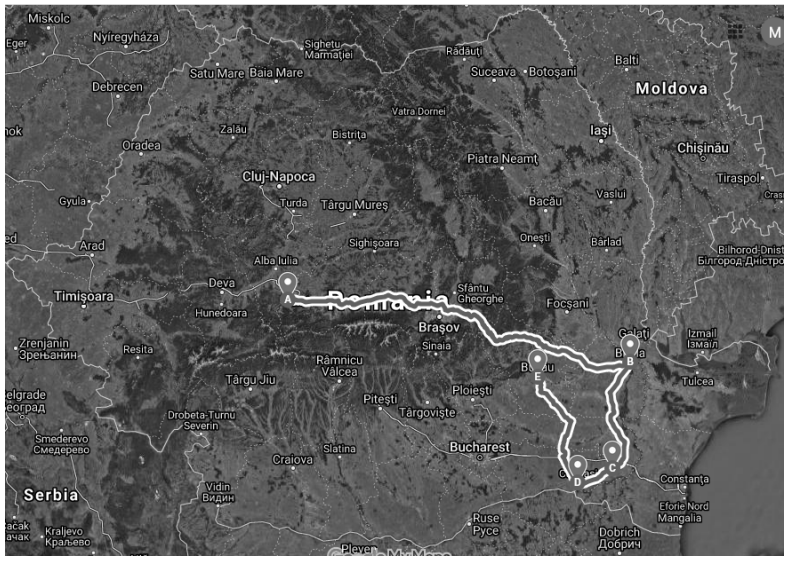


Fig. 2. Traseu al oierilor de la Poiana Sibiului:
(A) Poiana Sibiului → (B) Brăila → (C) Pasul Borcea → (D) Călărași → (E) Buzău.

[8] Laurian Someșan considera că „les plaines danubiennes” (dată fiind clima lor „relativement douce” pe timp de iarnă), alături de pășunile Carpaților, ca reprezentând „cei doi poli geografici ai deplasărilor regulate ale oierilor transhumanţi”, *La transhumance des bergers transylvains dans les provinces roumaines* [Transhumanța ciobanilor transilvăneni în provinciile românești], în „Revue de Transylvanie”, I (1), Cluj, 1934, p. 472. Aproape concomitent, P. N. Panaitescu evidenția (referindu-se la oierii mocani din regiunea Brașovului) nevoia de comercializare a produselor pastorale în porturile dunărene și pontice, ca rațiune a „peregrinărilor așa de lungi [...] [cu] greutăți fără număr” ale practicienilor sud-transilvăneni ai transhumanței: „Drumurile bătute de mocani, de la munți la porturile Dunării și la Marea Neagă, fie în Dobrogea fie în jurul Mării Negre, de la Cetatea Albă până în Caucaz, înlesneau negoțul intern ce-l făceau mocanii [...]”– cf. P. N. Panaitescu, *Însemnătatea economică a mocanilor în istoria Țării-Românești*, în „Observatorul social-economic”, Cluj, 1935, p. 6, 9.

https://biblioteca-digitala.ro

Interlocutorii noștri păstrează încă (după mai bine de o jumătate de veac) amintirea resurselor agricole locale și a utilizării acestora pentru iernatul turmelor: „Prin bălțile mari ale Brăilei, (prin ’49–’50) ... le-am scos [oile, din iarnă] numai cu salcie (tăiam de la doi metri coroana salciei, și mâncau ele mugurul...)” (IV: T); „Prin ’50 și ceva, până prin ’60 [...] eram pe Bărăgan. Oile [erau hrănite]... cum erau locurile la oameni, atunci: o bucată era cu grâu, una cu porumb, una... nu-i arată, și toată ziua, noi făceam [ciobănie] – printre recolte” (NȘ).

Îndeobște, dată fiind chiar distanța străbătută, transhumanța în Câmpia Română și în Dobrogea reflectă o disponibilitate „investițională” aparte a oierilor transilvăneni: [Cei] „care aveau oi mai multe, de erau oameni mai înstăriți [...], le duceau în Bărăgan” (MS: J); transportul feroviar al turmelor are, de aceea, caracterul unui aport antreprenorial al celor ce și-l pot permite: „A fost o perioadă în care [oile] le-am dus cu trenul, în Bărăgan. Mai multe [vagoane], într-un vagon câte poți băga: până la 100, nu 500... Luai cinci-șase vagoane; cele care erau pentru animale, erau făcute anume...” (DZ: T). Un asemenea accesoriu[9], deși costisitor, preîntâmpina oricum „peripețiile” asociate uneori cu drumurile parcurse de ciobani „la pas”: „Coboram la Urlați [județul Prahova], pe la Ciorani, și de la Ciorani... câmpu`! Luam Ialomița. [...] Dar aveam multe probleme cu țiganii, la Săcele și la Urziceni. Erau niște sate de țigani; dacă nu erai atent, te și furau, toți țiganii...” (MD: T).

Prezența oierilor mărgineni în Moldova (și în Basarabia) poartă cu sine, așa cum deja am arătat, „pecetea” realităților celui de-al Doilea Război Mondial, ale anilor imediat premergători și ai celor ce i-au urmat: „După ce am fost catană în Basarabia, am fost acolo [cu oile] [în Moldova], zece ani. Am stat la Ciortolom [județul Vaslui, la data respectivă: județul Tutova], 10 ani, pe moșie boierească...” (CB: P); „ai noștri, cu transhumanța [au mers] ... acolo [în Basarabia eliberată în 1941], au rămas niște sate pustii de tot, dar sate organizate, căci ei [localnicii] au fost tot cam nemți...” (DD: P). Seceta anilor 1946–1947 este, și ea, o reminiscență a experienței trăite în Moldova de același interlocutor (DD) din Poiana Sibiului: „După aia, în `46 și `47, a fost seceta aia grozavă. Moldovenii au vândut vitele cu totul, că n-aveau cu ce le ține. Și în comunele respective, găseai pășuni, că n-avea cine le ocupa...”.

Potrivit referințelor noastre etnografice Banatul întregește cartografia transhumanței românești sud-transilvane pentru cea de-a doua parte a secolului al XX-lea și în perioada contemporană. Cel mai adesea, asemenea referințe conturează contextul cooperației agricole socialiste: „Am fost prima dată [cu oile] în Banat, am rămas la colectiv [Cooperativa Agricolă de Producție], pe urmă am cumpărat o casă, acolo...” (TH: Tilișca); „prin Banat am fost după ce o început colectivul. Bine, asta o fost după căsătorie...” (SB: Tilișca); [Locurile de iernat din Banat] „ale C.A.P.-ului

[9] Transportul feroviar al turmelor către Bărăgan și Balta Brăilei este amintit de Romulus Vuia deja pentru perioada imediat postbelică a istoriei românești, cu exemplul unui oier „ungurean” care a pornit cu turma de 420 de oi și cu trei ciobani, îmbarcând oile și măgarii în tren la Filiași, până la Fetești-Ialomița, și de-acolo la Călărași, apoi între Dunăre și Borcea – cf. Romulus Vuia, *Tipuri de păstorit la români*, București, Editura Academiei, 1964, p. 178.

https://biblioteca-digitala.ro

erau, le închiriam. Pe la Bazoșul Nou, Bazoșul Vechi; pe la Șandra, Uihei [județul Timiș] ... Lugoj” (IP: Jina). Drumurile bănățene îi poartă pe oierii transilvăneni în imediata proximitate a grupurilor etnice transfrontaliere: „La Oravița am fost, la graniță cu sârbii. Am fost dincolo, la unguri, la Vâlcani (la graniță cu ungurii); cunosc Banatul tot...” (PI: Tilișca). „Până în 1980, vara mergeam la sterpe, la munte, și toamna (din `80 până-n `84), am fost în Banat, chiar pe graniță cu ungurii (am mers la Pecica, drept pe frontieră cu ei)” (DC 315: T).

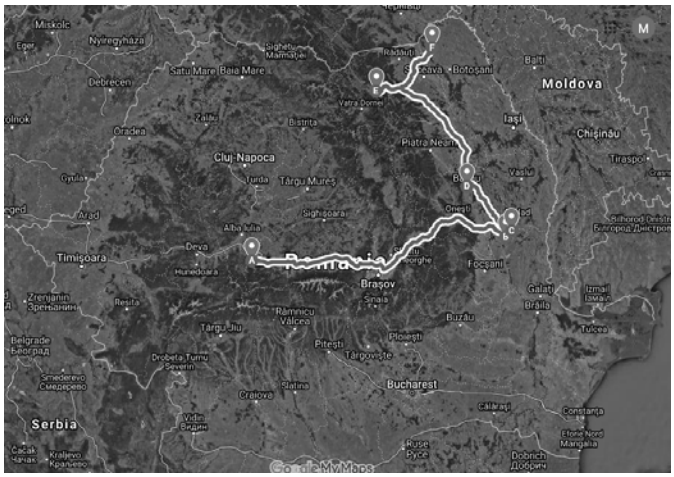


Fig. 3. *Drumul oilor* urmat de ciobanii de la Poiana Sibiului în Moldova:
(A) Poiana Sibiului → (B) Ghidiceni → (C) Ciortolom →
(D) Bacău → Câmpulung Moldovenesc → Dorohoi.

Fig. 4. Itinerariu de transhumanță al oierilor de la Tilișca în Banat:
(A) Tilișca → (B) Hațeg → (C) Caransebeș → (D) Buziaș → (E) Timișul de Jos.

https://biblioteca-digitala.ro

Crișana (cu județele Arad și Bihor) constituie, la fel ca Banatul, o destinație relativ recentă a oierilor mărgineni. Uneori, amintirile acestora reproduc încă ambianța unei transhumanțe tradiționale, de dinaintea modernizării vieții rurale: [Tata] „m-a dus la comuna Șimand (județul Arad)... Și m-a luat, mergând încet cu oile, cu carul cu boi, cu vreo 10–15 vaci, cu vreo 1000 de oi...”. Cel mai adesea, locurile de popas ale tilișcanilor, poienarilor sau jinarilor sunt însă încadrate în ultimele decenii ale socialismului românesc, precum și după 1990. Această continuitate reiese limpede din mărturii ca aceea a tilișcanului PR: „Pe timpul lui Ceaușescu, mi-am cumpărat casă în județul Arad, în comuna Satu Mare, satul Secusigiu. Și-am stat, până la timpul când s-o îmbolnăvit nevastă-mea, am tot fost acolo...”. Odată statornicită, o asemenea muncă poate, așadar, dura ani de-a rândul, socotiți în ierni atunci când este vorba de transhumanța oilor în cursul anotimpului rece: „Valea lui Mihai, vasăzică... am făcut-o vreo 10–11 ierni... În Bihor, aici, în zona asta [Bihor] am făcut...” (BD: J). În schimb, în cazul băcițelor, cu ale lor responsabilități estivale de pregătire a brânzeturilor, „vechimea” în munca de la stână este rememorată în veri: „Am fost în județul Arad: am fost [pe durata a] 14 veri... și cu cinci veri [verișori], am fost 19 veri la Șiria, lângă Arad... Acolo am fost cu oile, da; acolo au fost mutate, oile lor... Ei s-au așezat, dar proprietarul... ăsta, unde am fost eu [timp de] 14 veri, ăsta a avut oile lui, am fost la oile lui. Și [vreme de] cinci [veri], am fost la ginerele lui, tot acolo, în pășunea aia, într-altul loc...” (MT: J).

Fig. 5. *Drumul oilor* urmat de oierii de la Poiana Sibiului în Crișana:
(A) Poiana Sibiului → (B) Cluj-Napoca → (C) Oradea → (D) Șimand (Arad).

https://biblioteca-digitala.ro

Podișul Transilvaniei, începând cu Lunca Mureșului și cu Târnavele, corespunde orientării acelor oieri sud-transilvani cu efective de ovine reduse: „Aveam oi puține, pe vremea aia... Ca să vă spun, am stat la Lunca Mureșului, acolo, din primăvara lui `45, până-n `52, când am plecat cătană...” (IM: T).

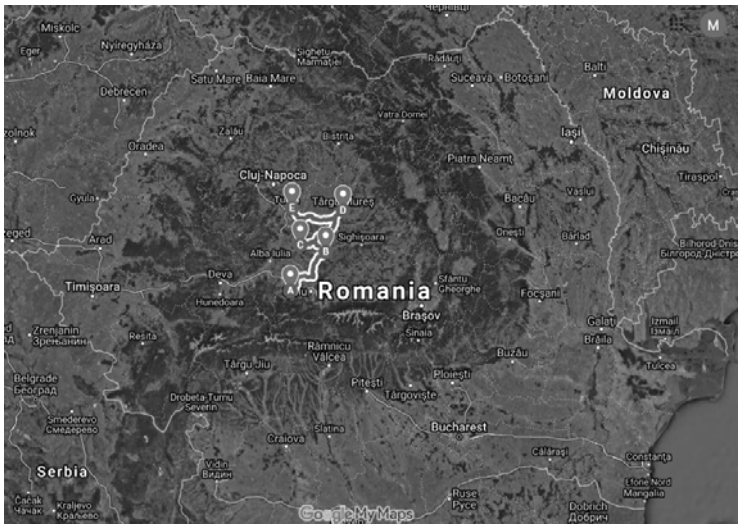


Fig. 6. Itinerariu de transhumanță al oierilor de la Tilișca în Podișul Transilvaniei:
(A) Tilișca → (B) Târnava Mare → (C) Târnava Mică → (D) Târgu-Mureș → (E) Câmpia Turzii.

Pentru contexte mai recente, oierii indică resursele pe care ținuturile intracarpatice le puteau oferi: „În [județul] Cluj, am fost prima dată la o grădinărie de zarzavaturi, toamna târziu, după ce s-o strâns recolta...” (DC: T); „Unii [crescători de oi din Jina, mergeau] mai aici, pe la Cluj, pe la Târgu-Mureș (la Iernut) mai stăteau... Pe la Ludușul de Mureș, la fabrica aia de zahăr; pe iarnă, mai luau de-acolo boască de-aia, de la fabrică...” (IM: J). O motivație mai veche în legătură cu aceeași regiune evocă (din nou, pentru ciobani mai puțin înstăriți) subordonarea profesională față de proprietarii de atunci ai pământurilor locale: „Drumul de transhumanță a fost de când mergeam pe aici, pe Târnave, nu departe. Pe Târnava Mică mergeam; tatăl meu a fost [timp de] 22 de ani la un boier, acolo, adică pe moșia boierului” (PC: T).

Drumurile de transhumanță ale mărginenilor către nordul țării (în județele Maramureș și Satu Mare) sunt datate, și ele, încă din primii ani ai perioadei postbelice, atunci când interlocutorii noștri de azi erau niște „ciobănași”: „De la 14 ani am început să plecăm cu oile... stăteam toată iarna în partea aia, spre Careii Mari [Carei, județul Satu Mare]...” (ID 601 A: P); „Și-apoi, de-atuncea [din 1951] , am fost și-n partea Satu Mare – Carei, în ’56, ’57, ’58, până-n ’60. În transhumanță, am plecat la vârsta de 13 ani. [...] Acolo [în zona Satu Mare – Carei] am mers patru – cinci ani, iarna” (IDB: P).

https://biblioteca-digitala.ro

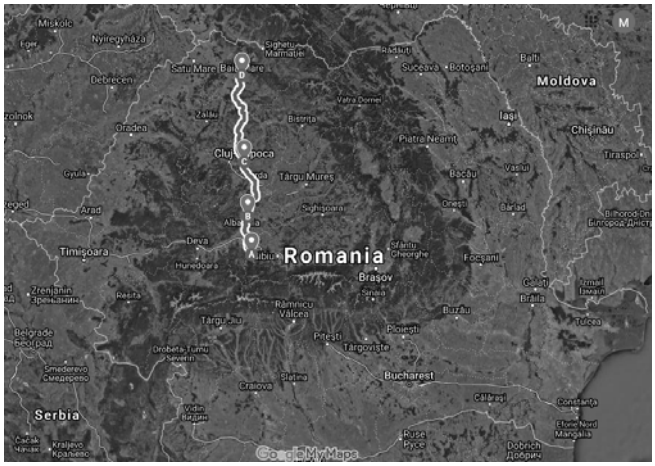


Fig. 7. Drum de transhumanță al oierilor de la Poiana Sibiului în direcția (A) Poiana Sibiului→ (B) Teiuș → (C) Cluj-Napoca → (D) Baia Mare.

Adaptarea oierilor la noul context sociopolitic de după război implică (așa cum vom arăta în detaliu în capitolul următor) diverse modalități de conlucrare cu autoritățile locale: „Duceam oile, tot păscând, la cunoștințele noastre de la Baia Mare, Satu Mare; aveam cunoștințe, acolo, aveam legătură și cu primăriile respective, de puteam arenda pășunea, să ne lase pe timp de iarnă...” (DD: P). Ca și în cazul altor regiuni, Maramureș și Satu Mare au continuat să fie frecventate de ciobanii transhumanți pe toată durata socialismului românesc: „Eu am venit de la Carei când o murit Ceaușescu. Am venit cu 70 de oi ale noastre, [pe] care [apoi] le-am avut aici... de la Marghita [județul Bihor], de lângă Carei, de-acolo, pe jos, cu desagii la spate... Am fost trecut de Carei vreo 60 de kilometri; până în graniță cu ungurii, am fost...” (SV: J)[10].

[10] Reorientarea transhumanței mărginenilor către Banat, Crișana sau Maramureș reflectă condițiile socio-economice și politice ale socialismului românesc, deci un fapt de istorie recentă. Totuși, o asemenea schimbare de direcție în geografia mișcărilor pastorale sud-transilvănene este posibil să aibă importante antecedente istorice, încă din timpurile Evului Mediu. Având ca reper mențiunile cronicarului anonim al regelui ungar Bela al III-lea (1173–1196), Anonymus, în a sa *Gesta Hungarorum* (scrisă pe la 1200), cu privire la așa-zișii *Blachii ac pastores Romanorum* și la Pannonia ca o *pascua Romanorum*, I. I. Ghelasse presupune că păstorii români „și-ar fi condus turmele, înainte de sosirea maghiarilor, spre câmpiile Tisei” și că „numai acest popor [maghiarii] ar fi fost cauza determinantă a schimbării pășunelor către Dunăre”. În temeiul acestei ipoteze, autorul român amintit susține că „În faza întâia, transhumanța [românească] se făcea de la vest la est, [...] până în secolele XIV–XV când românii din Panonia au fost copleșiți de unguri. Faza a doua este după secolul al XV-lea, când transhumanța s-a făcut de la est la vest [în ținuturile extra-carpatice]”. – cf. I. I. Ghelasse, *Mocanii. Importanța și evoluția lor social-economică în România. Expansiunea lor în Câmpia Tisei, în Caucaz și Crimeea*, București, 1944, p. 150. În mod similar, B. Kopczyńska-Jaworska evocă „[...] migraţia păstorilor valahi de origine română, care, din secolul al XIII-lea până în secolul al XVI-lea, ar fi parcurs Carpaţii de la est la vest”, context în care ei ar fi transmis „tehnica estivajului la ruși, polonezi, slovaci și moravi” – cf. B. Kopczyńska-Jaworska, *La vie pastorale dans les Carpates*

https://biblioteca-digitala.ro

OIERII TRANSHUMANȚI ȘI AUTORITĂȚILE PUBLICE

Crescătorii de oi tilișcani, poienari și jinari au trăit constant experiența transhumanței prin contactul cu mai multe instituții publice, de care deplasarea turmelor în afara sau înăuntrul arcului carpatic a depins sub raport economic sau pe care le-a implicat pe plan social. Dată fiind vârsta majorității interlocutorilor noștri, cele mai multe dintre mărturiile lor se referă la autoritățile administrației centrale din perioada socialistă[11] a istoriei românești, și anume Intreprinderea Agricolă de Stat (I.A.S.) (CM: T; IS: J), Gospodăria Agricolă de Stat (GOSTAT) (CM: T; GM, IS, IS 384: J), Cooperativa Agricolă de Producție (C.A.P.) (BD, GM: J), Intreprinderea de Comercializare și Industrializare a Laptelui (ICIL), apoi Ocolul Silvic (IM, IȘ, GȘ: P; DS: J), Poliția (IR: T; IF: P) și Armata (NȘ: P). Un palier secund este reprezentat de administrația locală (la nivelul municipalităților comunale din regiunile de iernat) (NȘ: P; BD, DG: J).

În relaționarea lor cu instituțiile amintite, proprietarii de oi și ciobanii sud-transilvăneni practică *învoiala* (acord privind condițiile locale de pășunat): „Ne-am rugat la un inginer, nu ne duceam neînvoiți!” (SV: J; DP: T); „Președinții de C.A.P. ne mai învoiau câte-o margine, așa, de pășunat...” (PR: T); medierea unor astfel de „tehnicieni” este semnalată și cu privire la „inginerii, șefii ăi mari” [de C.A.P.] (IV, NB: T), precum și în cazul anumitor „directori și ingineri de fermă” (PC: T). Oierii susțin caracterul reciproc-avantajos al unui asemenea „parteneriat”, printr-o ecuație între accesul turmelor pe terenurile C.A.P. și productivitatea agricolă locală: „Dacă erau grânele prea mari și le mâncau oile, iarna, vara erau mai bune, grânele: nu cădeau. [Cele] care nu le mâncau iarna, vara cădeau (fără să se coacă). De multe ori, ne chemau, oamenii: «Hai, faceți bine, băgați oile și ne mâncați grâul!». Ne chemau inginerii, șefii ăi mari, «Haideți, măi, dați drumul, dar numai nu dați pe ploaie, sau pe moale... Dați drumul să mânce!»” (IV: T).

„Învoielile” asupra terenurilor preluate în folosință sunt desemnate și prin noțiuni precum *chirie* în legătură cu C.A.P.-ul (DZ: T; NM, VD: J) și GOSTAT (VD: J), sau *contract* (tot cu C.A.P.-ul) (IS, BD, MT: J) și *plată la colectiv* (IȘ, IM: P; IS 384: J). O serie de interlocutori menționează calitatea lor de angajați, ca păstori, ai C.A.P.-ului (SB: T; ID 601 A, NP: P; DS, ID, MD, MT: J); atare încadrare asigură acum drepturi de pensionare pentru munca de cioban (TH: T).

[Viața pastorală din Carpați], în „Etudes Rurales. Revue trimestrielle d’histoire, géographie et économie des campagnes” [Studii rurale. Revistă trimestrială de istorie, geografie și economie țărănească], 9, 1963, p. 80–89.

[11] În lucrarea citată anterior, B. Kopczyńska-Jaworska se referă la acele „tentative de organizare a exploatărilor ovine colective, potrivit principiilor cooperatiste” care, în anii care au urmat celui de-al doilea război mondial, au fost făcute „în Carpații polonezi, slovaci și românești” – cf. *op. cit.,* p. 86. Cooperativizarea păstoritului din România este consemnată și de Romulus Vuia, în legătură cu stânele colective care, alături de asociațiile și stânele sătești, fermele colective și fermele de stat au fost înființate în România postbelică în temeiul cadrului legislativ reprezentat de Rezoluția Plenarei Partidului Muncitoresc Român din 3–5 martie 1949 – cf. R. Vuia, o*p. cit.*, 1964, p. 222.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe de altă parte, rememorarea C.A.P.-ului în narativitatea bătrânilor oieri ai zilelor noastre include și istoricitatea dramatică a unor procese precum *întovărășirea* din Insula Mare a Brăilei, în 1956 (IV: P) și mai ales *colectivizarea* și noile realități sociale impuse astfel (în descrierea lui NB: P): [La Bertești, Brăila] „au început colectivizările. Eram pe câmp; toamna, erau numai oameni refugiați, ca să nu-i prindă, să se înscrie la Colectiv [C.A.P.] și să-i bată, ce știu cum o fost atunci... Și când veneam noaptea cu oile prin știuleți, prin porumbiște, se speriau oile, și se dădeau câinii... Când se dădeau câinii... om, acolo! Câte doi... Unul și doi... «Spune, nene, ce mai [este] prin sat, că eu, uite, am fugit din sat, să nu mă prindă, să mă bată... Să nu mă înscrie la colectiv!»".

Schimbarea regimului de proprietate agrară echivalează pentru ciobani cu o restricție severă a accesului pastoral: „s-au făcut colectivizările și nu te mai lăsa nimeni să mai stai pe pământurile lor" (ID 601 A: P). Aflați în transhumanță, oierii sibieni resimțeau tribulațiile colectivizării fie indirect, ca o „prestație" ceremonială: „Au înființat Colectiva, la Șiman, Brașov... Iar șefii au făcut o masă mare. [...] «Hai să mergem la ciobani!» [pentru oile astfel sacrificate]. Le-or plătit, nu le-or plătit, ce știu eu..." [IV: P]), fie direct, prin confiscarea turmelor de către C.A.P.: „Unora, în timpul colectivizării, le-au luat oile; au venit [autoritățile] și le-au luat turma întreagă: «Rămâi cioban [angajat la C.A.P.], dacă vrei; dacă nu... du-te la Sibiu, sau unde știi! Dar oile îs ale noastre!»" (IV: P).

La fel de imprevizibile (și fluctuante) sunt raporturile angajate de oieri cu oficialii Ocolului Silvic, cu cei ai Poliției (Miliției), și cu cei ai Primăriei. Întâlnirile ciobanilor cu pădurarii reflectă astfel (în primul rând) opoziția acestora din urmă la pășunatul oilor în pădure (socotit ca fiind dăunător arbuștilor tineri): „Vine pădurarul, noaptea: «Băi, ieșiți cu ele [cu oile, din pădure]!»" (GȘ: P); „Ne spuneau și ei [pădurarii], pe unde [puteau paște, oile], ne lăsau [doar] când erau brăduții mai mari. Dar când erau puieții mici, nu!" (DS: J). În contrast, oierii susțin fie că ocupația lor nu poate fi nocivă economiei forestiere: „Oile nu pot produce pagube pădurilor: n-are ce să facă oaia în pădure, să strice..." [ID 527: P]), fie că păstoritul este chiar benefic regenerării pădurii: „Cu mult mai bine a crescut puietul, [acolo] unde-au păscut oile!" [ID 607: P]. Poate ca o consecință a acestei diversități de păreri, pădurarii și oierii sfârșesc prin a-și înțelege și accepta reciproc „exercițiul" propriei „funcțiuni": „Ne întâlneam cu pădurari, oameni care nu ne cunoșteau... Și-apăi ne lăsau de treceam, așa, [cu oile] mâncând, și ne duceam la locul nostru..." (SV: J).

Într-un registru asemănător pot fi încadrate și relațiile oierilor cu paznicii de câmp ce străjuiau „la capetele tarlalelor" (DG: J), „să te ferească, să nu se bage vreo oaie..." (N & EF: P). Și în acest caz, litigiul era prevenit prin convenție (mai degrabă decât provocat prin ostilitate): „Ăsta [paznicul] spunea să nu faci pagubă, să nu lași pe grâne (mai scăpam [oile] câteodată!)" (IM Dobra: J).

Contactul ciobanilor cu Poliția ține în principal de nevoile de siguranță publică în condițiile trecerii turmelor de oi prin comunități rurale și urbane, deopotrivă; este vorba de siguranța localnicilor, dar și a „practicienilor transhumanței", în egală

https://biblioteca-digitala.ro

măsură. Într-o relatare despre riscurile sociale iscate de *drumul oilor* într-o anumită localitate, un oier tilișcan (MD) explică astfel apelul la polițiști: „Era «rasa» asta de țigani, în câteva sate. La Săcele, nu puteai trece, au și omorât un om; treceai [ca oier] numai cu poliția... Noi, primăvara, am fost [plecați cu] trei cârduri de oi; a luat poliția două cârduri, și eu am rămas cu sterpele și câțiva miei, în urmă... Și ei au apucat de-au intrat în țigănie; și... numai[decât] vin doi băietani la mine, și se țipă [aruncă], să-mi prindă o oaie, două... Aveam un radio, ca un fel de telefon, că avea antene de-alea, cum au polițiștii... L-am scos, și... mă făceam că vorbesc «Alo, Poliția!». Treceau mașinile pe asfalt, dar niciun șofer n-a oprit...”.

În mod similar, un cioban din Jina (SV) povestește despre furtul unor oi de-ale sale, întâmplat într-un sat de pe ruta unei transhumanțe nord-transilvane: „Am pățit și-așa: s-au rupt oile, la Huedin, lângă Cluj, acolo (120 de oi, cu noatini, cu tot); și 40 [dintre ele], le-au luat oamenii, și le-au tăiat în șuri, și n-am mai găsit... [afară de] numai 80...”. Prezența Poliției (indispensabilă în asemenea circumstanțe) este însă definită și ca un obstacol pentru deplasările de transhumanță, fie prin „abuzul” (aparent) al reținerii actelor de identitate ale oierilor „că ne lua [Poliția] buletinul, să ne-amendeze... Noi eram pe drum, trebuia să mergi după el la poliție...” [NP: P]), fie prin restricțiile locale sau condițiile speciale de circulație „erau tablagiii ăștia... că «N-ai voie în județul ăla!», «N-ai voie în județul cutare!»” [TM: T]; „Prin orașe, te mai lua poliția, că tu nu știai cum să ocolești... te trezeai [cu oile] în centru! Şi normal, că... animalul – știți dumneavoastră – face mizerie, că așa-i treaba...” [GM: J]).

După spusele elocvente ale unuia dintre conlocutorii noștri, în „operaționalizarea” inter-regională a transhumanței „am mers și cu puterea, că așa a fost [înainte de 1989], ne-am bătut și cu puterea...” (IR: T). Evitarea (pe cât posibilă a) Poliției nu exclude, totuși, posibilitatea unor compromisuri cu aceste autorități, la fel ca în cazul pădurarilor „noaptea porneam cu ele [cu oile] și ziua stam... chitulați, cum puteam. Tot timpul trebuia să ne ferim de poliție. Mai erau și oameni cumsecade, care ne îngăduiau...” [IM: T]). O situație ca aceea descrisă de DS: J, potrivit căruia [înainte de 1989, unii ciobani] „au făcut pușcărie, că s-au băgat [cu oile] prin plantații”, este totuși excepțională pe ansamblul informațiilor etnografice obținute de noi în Mărginimea Sibiului.

În mod obișnuit, înțelegerile pe care oierii mărgineni (DB, NȘ, NB: P; BD, DG: J) le stabilesc cu Primăria iau forma unui contract de închiriere a terenurilor de pășunat pe timpul anotimpului rece, sau de găzduire pe durata fătării oilor: „Vorbeam cu primarul comunei, și făceam un contract – de la data D la data D [...] puneau anumite puncte să nu facem pagubă pe hotar, să nu umblăm pe grâu...” (ID 601 A: P); „Făceai un contract cu comuna sau primăria respectivă, să te lase o lună [de zile], pe timpul fătatului...*”* (DD: P). Au existat însă situații în care (în contextul celui de-al Doilea Război Mondial sau în anii imediat postbelici) ciobanii sibieni au fost nevoiți să accepte rechiziții sau confiscări de oi, impuse prin „exercițiul funcțiunii” primarilor locali: „Și-o venit într-o dimineață, primarul, cu doi ruși: «Costică, numeri 100 de oi!» [...] «Bine, dom’ primar, cum...? Ce-s oile

https://biblioteca-digitala.ro

numai ale mele?» [...] Zice către mine, primarul: «Taci, Costică, că te împușcă rușii!» [...] Mi-au dat un bilet... fără niciun fel de valoare. [...] N-au trecut două săptămâni, [...] și-au venit – tot de la primărie – să dau doi boi. «Eu n-am boi, dom'le!» [...] Că să mă duc să cumpăr doi boi, de unde-oi știi!» [...] mi-au luat boii [cumpărați din târg], mi-au dat iar o... fițușcă scrisă, cu aia am rămas; nu mi-a dat nimeni niciun leu – nici pe oi, nici pe boi, pe nimica... Ziceau că [este] pentru armistițiu!" (CV: P).

„Extorcări" similare din partea trupelor sovietice sunt menționate și de IM: T: „în primăvara lui '45, [la Lunca Mureșului] nu mai aveau oamenii, vite (le-au fost mâncat armata, rușii... "; GŞ: P: „Erau rușii în țară, veneau la stână, ne luau oile cu mașina; aveau români în mașină, ne luau oile și veneau cu ele. În '45 asta a fost..."; IS: P: [Rușii] „profitau de ocazie și veneau de ne luau oile"; IS: P: „Le luau rușii, oile: le mâncau, le tăiau la unități...". Totuși, este de reținut rolul primarilor în deposedarea de oi a ciobanilor, chiar în cazul municipalității de domiciliu a acestora: „M-a chemat odată la Sfat [Primăria din Poiana Sibiului]… «Dom'le, numărăm: plusul se înregistrează, minusul se plătește!» (Așa spuneau, de la început!) Dădeai declarație: «Câte oi ai? Ai atâtea...». «Uite-aici, am atâtea oi...». Și restul (că așa scria în ăla [registru])... «Ai atâtea, restul se confiscă!». «Bine, mi le-ați confiscat; ale voastre să fie!»" (IF: P).

În ceea ce privește Armata, crescătorii de oi poienari evocă situațiile în care (la fel ca în cazul contractelor cu primăriile) iernatul turmelor reclamă închirierea unor terenuri aflate, de această dată, în administrarea autorităților militare: „Era un poligon cătănesc, al armatei: am stat acolo [Mihai Bravu, Giurgiu] cât am mai putut..." (CB, NŞ: P); „Au fost [cazuri] de am mai mers și la poligon, la Cincu [județul Brașov]; se închiria, poligonul, plăteai o taxă oareșicare; stam acolo cu oile..." (IDB: P).

În toate aceste împrejurări, oierii tilișcani, poienari și jinari știu dezvolta ceea ce putem numi relații personalizate cu autoritățile[12]. Cu alte cuvinte, nu atât (sau, oricum, nu doar) forma oficială, instituționalizată, a *învoielilor* sau contractelor de închiriere a pășunilor este cea prioritară, cât mai ales interacțiunea directă a *stăpânilor* de turme și a ciobanilor acestora cu *reprezentanții* autorităților: „Cu un

[12] În descrierile oieritului de la sud de Dunăre, în aceeași perioadă postbelică, această „personalizare" a relațiilor dintre oierii (proprietari de oi) și autoritățile sau grupurile de cultivatori agricoli din Thessalia primește denumiri precum „rețele sociale" dezvoltate de oierii aromâni din Pind. „Oierii transhumanţi au de stabilit reţele sociale extinse spre a obţine acces la păşunatul de câmpie, prin dreptul de folosinţă, chirie sau schimb de muncă" – cf. Claudia Chang, *Pastoral Transhumance*... [Transhumanța pastorală...], p. 694 – și chiar „patronaj" al oierilor sarakatsani din Epir în raport cu sătenii greci din câmpie. „Este remarcabil că în acele sate în care familiile de oieri se află într-o poziţie politic-strategică [cea de preşedinte al consiliului local n.n.] taxele de păşunat tind să fie mai mici dacât în satele în care acest lucru nu se întâmplă. [...] Reţeaua de cunoştinţe a preşedintelui sau altor săteni influenţi devine de fapt un sistem de patronaj. [...] Cu cât relațiile de acest fel pe care un om le poate avea sunt mai efective, cu atât mai mare este prestigiul său în comunitate, de vreme ce astfel el se dovedește un abil protector al familiei și turmei sale" – cf. James K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* [Onoare, familie și patronaj. Un studiu al instituțiilor și valorilor morale dintr-o comunitatea grecească de munte], New York, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 225, 230–231.

https://biblioteca-digitala.ro

președinte de C.A.P., un director de GOSTAT, nu știu ce, stăteam acolo: era iarna mai blândă... (IR: T); directori de fermă, ingineri de fermă... Şi găseai legătură... să stai oricât [la iernat], în situația ta... (PC: T); președinții de C.A.P. ne mai învoiau câte-o margine, așa, de păşunat...” (PR: T). Interlocutorii noştri vorbesc aici de *înțelegeri* sau *aranjamente* (practic, niște acorduri informale) ce prefigurau sau întăreau prevederile contractuale propriu-zise: „Te puteai înțelege, stabileai... atâta și atâta, nu erau toți [primarii] la fel!” (DD: P); „ne aranjam cu cineva, cu un inginer pe care îl cunoșteam...” (DC 75: T); „găseai o fermă... trăiai prin înțelegere, printr-o «atenție»...” (IŞ: P); „vorbeam cu primarul sau cu niște paznici, să stăm vreo 10 zile” (IM Dobra: J). Continuitatea unor asemenea complicități (și deci predictibilitatea lor), întemeiate pe încrederea reciprocă cu autoritățile comunale sau cu gospodarii locali, durează uneori zeci de ani și capătă aspectul unui schimb de generații: „Eu am fost 40 de ani la o comună, acolo, lângă Carei. Și dacă era păşune comunală, primăria dispunea de ea; și-i plăteai ceva: «Dom’le, stau cinci luni la dumneavoastră!». «Păi, plătește...!». Te înțelegeai cu ei... așa, nu aveau taxă fixă. «Băi, omule, stai la noi, umbli pe terenurile noastre când se ia recolta, să nu faci pagube...!». Și am stat, fiecare, unde vorbeam acolo, cu oamenii. [...] Mă cunoșteau... din tată-n fiu, copiii... Le-am purtat respectul, și altfel eram văzut, dom’le, în sat, acolo...” (ND: P).

În fond, „aranjamentele”[13] dintre oieri și autorități sau sătenii *găzdacii la terenuri* (ND: P) sunt niște strategii interpersonale de cointeresare într-un „parteneriat” *ad hoc*, menit să asigure o productivitate mai largă, aproape „simbiotică”, a grupurilor agro-pastorale: „Mai aranjam pe loc [cu primăriile sau cu poliția], dacă... «mișcam din urechi» și din astea... din bani, ne mai aranjam [ca oieri], așa...” (IR: T); „Veneau oamenii la tine: «Băi, nene! Dau și eu ceva! Bagă oile colea, să tundă grâul!» [...] Ei, îi părea bine, omului, [...] că oaia calcă aici... și culcă

[13] Acorduri asemănătoare sunt descrise de Michel Sivignon cu privire la „păstorii valahi [aromâni]” din Nordul Greciei, în ceea ce privește înscrierea acestora în registrele agricole ale localităților din Thessalia, acolo unde ei iernează cu turmele lor: „Stabilirea a început probabil odată cu înstăpânirea de către vlahi a păşunilor de iarnă din câmpie, în loc de a folosi terenurile comunale sau de a încheia cu ţăranii aranjamente care să le permită păşunatul pe pământurile acestora. Acest sistem este încă practicat de proprietarii de mici turme; am văzut deja că în raport cu preocuparea comunelor din Thessalia de a rezerva păşunile proprii doar cetăţenilor lor, vlahii fac în aşa fel să transfere starea lor civilă pe registrele comunelor de iernat” – cf. M. Sivignon, *Les pasteurs du Pinde Septentrional* [Păstorii din Pindul de miazănoapte], în „Revue de Géographie de Lyon” [Revista de geografie din Lyon], 43 (1–4), p. 37). În cazul aceloraşi oieri aromâni („kutsovlahi”) din Munții Pind, Claudia Chang are în vedere conlucrarea acestora cu grupurile agricole sau cu negustorii de produse pastorale din regiunea Grevena, în nordul Greciei: „[...] păstorii trebuie să-şi ţină turmele în afara câmpurilor de cereale şi au tendinţa de a le paşte prin livezi, pe durata lunilor de vară. După ce recoltele sunt strânse, oierii îşi pot paşte animalele pe miriştile agricole, atât cât ei au stabilit aranjamente economice prealabile cu proprietarii de terenuri” – cf. Cl. Chang, *Greek Sheep, Albanian Shepherds: Hidden Economies in the European Community* [Ciobanii albanezi: economii ascunse din Comunitatea Europeană], în P. Nick Kadulas şi Mark T. Shutes (editori), în *Aegean Strategies: Studies of Culture and Environment on the European Fringe* [Strategii egeeene: studii despre cultură şi mediu înconjurător la marginea Comunităţii Europene], Romman & Little Field Publishers, Inc., Lonham, p. 76; „Oierul [ca] angajator devine un patron prin tot felul de aranjamente necesare în a obţine pământuri de păşunat şi a negocia cu negustorii de brânză şi cu măcelarii” – cf. Cl. Chang, *op. cit.,* p. 139).

https://biblioteca-digitala.ro

[grânele]... Dădeau oamenii de mâncare, de băut, numai să stai o zi, două, trei... pe locurile lor...” (NB: P); „Omul își tăia cocenii din câmp, dacă nu avea vite, nu știu ce, veneau ciobanii și-i cumpărau... Oamenii [localnici] aveau avantaj pe treaba asta” (ND: P). Uneori, oierii angajau un fel de „troc” fie cu recepționerii unităților de procesare a laptelui: „Mâncau și ei [lucrătorii ICIL] o bucată de brânză; sau le tăiai o oaie...” [IȘ: P]), fie chiar (în zonele limitrofe Deltei Dunării) cu comunitățile locale de pescari: „Pe un kil de telemea, luam nouă kile de pește! Era crap frumos, venea pescarul, alegeam...” (GȘ: P).

CONCLUZII

Datele etnografice prezentate în cele de mai sus evidențiază ceea ce am putea numi „versatilitatea” transhumanței mărginenilor sibieni din a doua parte a secolului al XX-lea la scara provinciilor istorice românești și la nivelul realităților socio-economice locale. Într-adevăr, deși există mai multe direcții predilecte în alegerile de transhumanță ale sătenilor tilișcani, poienari sau jinari (către și dinspre Banat, Crișana, Dobrogea, Maramureș și Podișul Transilvaniei), aceste regiuni nu au aceeași pondere în orientarea geografică a deplasărilor în discuție, ci pot varia după criterii precum contextul politico-administrativ, resursele cerealiere locale, mărimea șeptelului etc.[14]. Asemeni unui curs de apă, transhumanța își găsește cale, în diverse condiții de relief și climat, dar atare fluiditate reflectă (cum am arătat) și un anumit potențial de investiție în mijloacele de transport și în gestionarea costurilor de iernat.

Potrivit mărturiilor interlocutorilor noștri, alegerea și buna desfășurare a unui traseu de transhumanță a depins într-o măsură foarte însemnată de negocierile purtate de oieri cu reprezentanții diverselor instituții locale, județene sau naționale, în a căror „responsabilitate” se afla și accesul turmelor ovine aduse la iernat în câmpie. Cel mai adesea, este vorba de negocieri informale (cu excepția contractelor de pășunat încheiate cu C.A.P.-urile), dar tocmai lipsa unor reglementări oficiale a drumurilor și popasurilor de transhumanță dă, încă o dată, măsura „antreprenoriatului” pastoral sud-transilvan și a eficienței sale interpersonale și microcomunitare.

[14] Într-un articol ce pune în discuție interpretarea transhumanței la români ca „înclinare etnică”, susținând, în schimb, rolul „determinismului geografic” în articularea acestui mod pastoral de viață, Petru Cancel argumentează asupra continuității și regularității în timp a mobilității sezoniere a oierilor, precum și pentru situarea acestora într-un cadru regional stabil (spre deosebire de nomadism), reprezentat de satul de baștină și zona aleasă pentru iernatul oilor: „Să nu se piardă din vedere că în transhumanță e întotdeauna o zonă fixă în lăuntrul căreia se efectuează mișcarea, că sunt două puncte invariabile între cari de veacuri, de două ori pe an, oscilează populația pastorală a satelor; dacă există o mișcare, ea e strict circumscrisă unei anumite regiuni, care adeseori e străbătută într-un drum cu oile de câteva zile. Populația descinde la cele două extremități ale regiunei, fără a întârzia la păscut în puncte intermediare” – cf. P. Cancel, *Păstoritul la poporul român. Precizări etnografico-istorice cu prilejul apariției studiului d. O. Densusianu: «Păstoritul la popoarele romanice»*, în „Convorbiri literare”, 9, an XLVII, septembrie, București, 1913, p. 851–875.

https://biblioteca-digitala.ro

LISTA INTERLOCUTORILOR CITAŢI

Jina

BD: J = Bogdănel Dumitru [născut 1953]
DG: J = Dumitru Gheorghioi [născut 1940]
DPV: J = Dan Pavel [născut 1938]
DS: J = Dumitru Stroe [născut 1932]
ID: J = Ion Dănulețiu [născut 1931]
II: J = Ion Iancu [născut 1936]
IM: J = Ion Moga [născut 1954]
IM – Dobra: J = Ion Moga din Dobra [născut 1935]
IP: J = Ion Pamfiloiu [născut 1936]
IS: J = Ion Stroe [născut 1959]
GM: J = Gheorghe Morariu [născut 1949]
MD: J = Maria Dragomir [născută 1940]
MS: J = Maria Sterp [născută 1941]
MT: J = Maria Toader [născută 1941]
NM: J = Nicolae Morariu [născut 1952]
PCŢ: J = Pavel Cunțan [născut 1946]
TC: J = Toader Constantin [născut 1929]
SV: J = Simion Vingărzan [născut 1940]
VD: J = Vasile Dogaru [născut 1936]

Poiana Sibiului

CB: P = Constantin Banu [născut 1932]
CV: P = Constantin Vulcan [născut 1925]
DB: P = Dumitru Baja [născut 1940]
DD: P = Dumitru Dobrotă [născut 1932]
ID 601 A: P = Ion Dăncilă [născut 1935]
IDB: P = Ion Dobrotă [născut 1938]
ID 607: P = Ion Dăncilă [născut 1925]
IF: P = Ion Furtună [născut 1935
IM 221: P = Ion Muntean [221] [născut 1938]
IM: P = Ioan Muntean [577 A] [născut 1938]
IV: P = Ion Vonica [născut 1935]
ISM: P = Ion Simion [născut 1938]
IŞ: P = Ion Şufană [născut 1927]
GV: P = Gheorghe Vonica [născut 1940]
GŞ: P = Gheorghe Şufană [născut 1932]
NB: P = Nicolae Banu [născut 1940]
ND: P = Nicolae Dobrotă [născut 1936]
N & EF: P = Nicolae [născut 1931] și Elena Fântână [născută 1941]
NP: P = Nicolae Prodan [născut 1946]
NŞ: P = Nicolae Şufană [născut 1937]

Tilișca

CM: T = Constantin Mihaiu [născut 1940]
DC 75: T = Dumitru Câmpean [născut 1935]
DC 315: T = Dumitru Ciorogariu [născut 1960]
DP: T = Dumitru Popa [născut 1967]
DM: T = Dumitru Mihai [născut 1952]
DZ: T = Dumitru Zeic [născut 1940]
IMC: T = Ioan Miclăuș [născut 1932]
IP: T = Ioan Popa [născut 1949]
IR: T = Ioan Rodean [născut 1942]
IV: T = Ilie Voicu [născut 1932]
NB: T = Nicolae Bunea [născut 1956]
NPN: T = Nicolae Pavel Nan [născut 1940]
PC: T = Petru Câmpean [născut 1940]
PR: T = Petru Rodean [născut 1940]
SB: T = Simion [născut 1935]
TH: T = Toma Hodoș [născut 1943]
TM: T = Toma Miclăuș [născut 1940]
VB 57: T = Vasile Banciu [născut 1936]
VB: T = Vasile Bratu [născut 1936]

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TRADITIONAL CRAFT, THE IDENTITY MARK OF THE ROMANIAN FOLK CULTURE*

IULIA WISOȘENSCHI, CĂTĂLINA PÎRVU

Meșteșugul tradițional, marcă identitară a culturii populare românești

Integrat culturii populare românești, meșteșugul tradițional ilustrează expresia concretă, vie și autentică a felului în care creativitatea spiritului uman și materia versatilă se îngemănează armonios și, totodată, poate fi privit, prin multiplele sale funcții, semnificații și rosturi în viața omului, ca un limbaj vizual complex, profund codificat, prin care se transmit privitorului, pe mai multe paliere de interpretare, numeroase informații culturale semnificative cu privire la statutul și relațiile sociale ale grupului uman creator. Elemente de apreciere culturală și identitară, cu un rol activ în viața economică și socială a țării, meșteșugurile tradiționale funcționează ca mărci definitorii pentru cultura populară românească care presupun, alături de stăpânirea unor cunoștințe, tehnici și abilități speciale de lucru, de asemenea, mânuirea de către persoane cu „o pregătire specializată" (dobândită fie în mediul familial, fie în preajma unui meșter validat de membrii beneficiari ai comunității), a unui instrumentar de unelte casnice și/sau a unor instalații de lucru extrem de elaborate. Din paleta largă și diversificată a meșteșugurilor tradiționale românești, în lucrarea noastră propunem o descriere succintă a evoluției din perspectivă diacronică a unui meșteșug tradițional, cel al prelucrării fibrelor textile și animale (cu o vechime milenară pe teritoriul românesc, primele atestări datând din epoca neolitică), pentru ca, în final, să conturăm câteva sugestii de prezervare și conservare a modalităților de producere și reproducere a meșteșugului în coordonatele sale tradiționale: materie primă, tehnică de confecționare, formă și funcționalitate.

Keywords: *material culture, practical skills, preservation, strategies of saveguarding.*

Cuvinte-cheie: *cultură materială, deprinderi practice, țesături tradiționale, conservare, strategii de salvgardare*.

Romania is one of the few European countries with a rich craft heritage of deep authenticity, originality and diversity. The word "culture" derives from the Latin term, "colere", which initially was translated as "the work of the field". Later, the term has come to refer to "the amount of relationships a person has in order to gain a favor (...)"[1]. Thus, according to this set of definitions of culture, the fundamental idea

* This paper has been written for the 2nd China-Central and Eastern European Countries Expert-Level Forum on Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, which took place in Hangzhou, from September 17 to 22, 2018.

[1] Germina Comănici, *Valori identitare româneşti*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2004, p. 8.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 47–54

https://biblioteca-digitala.ro

is that man is the main point of reference in the creative process: "(...) the human spirit is at the root of everything that is *creation*, this is a consequence of the fact that, by spirit, man has risen beyond his natural condition"[2].

Traditional culture can be defined as a way of existence with a particular profound identity, where the two main components, material and spiritual, harmoniously articulate and complement: material culture is created to meet the biological needs of man, while spiritual culture is meant to satisfy its spiritual needs and deep aspirations. Based on knowledge gained over centuries, in real life circumstances, man has developed and perfected an arsenal of techniques and practices of protection, rational and efficient use of the natural resources of the environment and has permanently enriched his knowledge of the surrounding world both for survival purposes, as well as for the fulfillment of its cultural and spiritual needs.

For the ethnographic understanding of traditional craftwork, this paper briefly presents the evolution of this folk culture phenomenon from a diachronic perspective, with a clear reference to the craftsmanship of processing the textile and animal fibers, in order to finally outline some possible directions and strategies for preservation and safeguarding of Romanian craft heritage.

By traditional craftsmanship we will define an occupation, "a form of work specialized in branches of productive activity", based on a set of knowledge derived from the unwritten laws or canons of the old craft guilds, preserving the folk symbolism (local and regional), chromatic, raw materials, working techniques, tools, models etc., in order to create diversified products of maximum practical utility to meet the consumption needs of members of human collectives.

In Romania, the age of crafts is lost in the darkness of time, the first archeological evidence about the rudimentary activities of pottery, weaving, woodworking, bone, stone, dating from the Neolithic and the Bronze Age. Later, in the 10th-11th centuries, there were found irrefutable proofs of ironwork workshops, along with woodworking, stonework etc.. In the first stages of development, the crafts developed in close connection with the practice of agriculture and later, in the early Middle Ages, the birth of fairs within urban settlements influenced and encouraged the emergence of new but still traditional occupations. Along with the crafts practiced in the Romanian medieval villages, such as the shelling, painting, potting, sowing, tannery, shoemaking, blacksmithing, the craftsmanship was enriched with the emergence of new "urban craftsmen": carpenters, butchers, drapers, dyers, whose goods diversify under the pressure of product needs and manufactured goods for a population in continuous demographic expansion. On the Romanian territory, the human creative spirit created a wide range of traditional tools, impressive by the technical diversity and artistic ingenuity, for each type of folk craftsmanship[3].

[2] *Ibidem*, p. 7.

[3] Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie.* I *Terminologie,* II *Personalităţi*, Bucureşti, Editura Albatros, 1979, p. 176.

https://biblioteca-digitala.ro

Since ancient times, the crafts were made by individuals with certain practical skills, who learned the techniques and methods of making products in a natural and unforced manner in a compulsory training apprenticeship or in the home or near a craftsman validated by the members of the traditional community.

A milestone in the development of Romanian traditional crafts was the separation of crafts from agriculture and the emergence of guilds (or brotherhood and fellowship work in some places), since the 17th century (the first breaches listed in Transylvania). The process of specialization, which was characterized by a derivation of new branches of the art base that further expanded on a geographical scale (Moldova and the Romanian Country), was more prominent and active among the guilds in urban areas, while in rural areas this aspect followed a much slower evolution[4]. Along with guilds, organizations founded with the purpose of safeguarding and protecting the interests of craftsmen in the same sector, a specific phenomenon in the medieval Romanian space was the occurrence of specialized villages. The term of *specialization* did not in any way exclude the practice of other millenary occupations of the Romanian people: agriculture, animal breeding, shepherding, etc. However, the basic feature of these villages remained the intense craftmanship[5]. Insights from ethnographic data drawn up by experts of various research institutions in the country, about the spread of specialized villages, reveals a striking and significant difference between geographical areas at the territorial level, characterized by an uneven distribution of practicing a particular type of craft, sometimes even within the same zonal units.

Ethnographic maps illustrate a significant proportion of Transylvanian villages: Bihor, Apuseni (the latter being one of the most important areas in wood processing with villages rich in: cartwright, sword bearers, coopers, carpenters, shingle weavers); the Moldavian area (the Marginea village in Suceava, specialized in pottery, acknowledged for the black ceramics); the sub-Carpathian areas of Oltenia and Wallachia (specialized in the making of mats, spoon makers, weavers, blacksmiths, shingle weavers, potters etc.).

For a suitable and eloquent illustration of the extremely diverse array of craftsmanship on Romanian territory, the ethnographic researchers grouped the traditional Romanian crafts according to an efficient and relevant criterion, the raw material: wood, vegetal and animal fibers, leather, clay, bone, metal, stone etc.

Due to the lack of space, we will restrict our communication to the brief exposition of a traditional craft that functions as an identifying mark for the entire Romanian folk culture, namely the textile and animal fiber processing.

According to the used matter, as a first element of defining and explaining the traditional crafts, the fabrics have occupied a remarkable share in the Romanian traditional economy since the oldest times. The threading and the weaving are

[4] Ion Vlăduțiu, *Etnografie românească. Istoric. Cultură materială. Obiceiuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973, p. 342.

[5] *Ibidem,* p. 343.

https://biblioteca-digitala.ro

indispensable activities for the Romanian peasant household, with a millennial age in Romania; the first historical confirmation is from the Neolithic age. The archaeological discoveries in the Aldeni-Buzău area have brought to light the burning clay objects, which vary in shape and ornamentation, spindles and votive candles, used as weights for twine spindles and for the vertical loom. The variety and diversity of products made of vegetal and animal fibers in Romanian peasant households covered an extensive segment of necessary goods and indispensable to traditional collectivities: thin fabrics were made of flax, hemp and cotton; thick fabrics were made of wool and goat hair, and for embroidery and fine garments (traditional blouses – *ii* and kerchiefs – *marame*) they used silk.

A decisive step in the evolution of textile fiber processing techniques was the emergence of the horizontal loom, much more efficient for its simple technique of moving the yarns between the two components: the woof and warp which replaced, starting with the X–XII, the archaic vertical loom[6]. In ancient weaving workshops, they were made either from vegetal fibers (flax and hemp) or from animal hairs (goat hair, sheep wool: thin – called *stogoş* and thick – *ţurcană*), two assortments of household goods: home textiles and clothing fabrics. Later, in the feudal age, coming from the Byzantine world, penetrated into the Romanian space, initially as gifts, the fine silk fabrics. By the 10th century, Constantinople had imposed a strict monopoly on silk production. Initially exclusively reserved for the upper classes of senior and ecclesiastical authorities, silk fabrics begin to spread in the 11th-12th centuries and the lower social strata of the Balkan Peninsula. The practical-utilitarian spirit has been constantly intertwined with the creator's interest in his products with impressive motifs and chromatics, creating, thanks to these personalities, a local and unique artistic style. Etymologically, the palette of words used in the technical vocabulary of the textile fiber processing belongs to the basic fund of the Romanian language: needle (*undrea*), cloth (*pânză*), room for weaving (*argea*) – these are of native origin (dacian) – , while fork (*furcă*), spindle (*fus*), distaff (*caier*), short wool thread remained in the comb's teeth after teasing or hackling the wool (*canură*) etc. belong to Latin language.

The creation of fabrics implied the knowledge of special working techniques and the handling of domestic tools and dignitaries extremely elaborate work facilities. The art of threading and weaving was the woman's aptitude in the traditional Romanian village. The threading fork, ornamented with traditional embellishing motifs of great beauty and aesthetic refinement, was an object which, along with the utilitarian value, was loaded with profound cultural meanings. Lads offered to the girls they loved a beautiful fork with traditional motifs (geometric, floral, solar, horse-headed), an expression of artistic craftsmanship born out of the thrill of the first erotic emotions. In the cultural language of the community, the

[6] Valer Butură, *Etnografia poporului român. Cultură materială*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 287.

https://biblioteca-digitala.ro

offering of the pitch fork signifies, at the subtle level of message decoding, a demand in marriage. The women were spinning from dawn to dark in the household, in the gardens, while guarding the animals, on the road or during the everyday chatter with the villagers. In order to cover the high demand of fabrics made in the domestic industry, in the traditional Romanian village, there were gatherings, sometimes called *furcării*, where the girls and women were spinning and weaving in a relaxed atmosphere and good will, in the company of the lads that ensured entertainment (sometimes fiddlers were requested). At the same time, these meetings functioned as premarital institutions where young people who were able to marry had the opportunity to socialize and get to know each other better. Tradition imposed rigorous ritual prescriptions by setting up so-called *closed nights*, in order to prevent any physical exhaustion in elderly women and nubile girls (the age at which they entered these gatherings was 9-11 years). Or, on the contrary, in order to speed up the completion of lucrative activities with the purpose of starting others (the wool processing usually followed after the spinning of the hemp and flax), the ultimate cutoff dates were set: St. Andrew's Day (November the 30th). The women who had failed to finish the spinning up to these dates were punished by *Joimariţa*, a feminine mythological being of a terrible cruelty.

In the days when she did not spin, the woman was seated at the loom, an indispensable machine for weaving fabric in the peasant household. The oldest types of looms were horizontal, mobile, buried in the ground in a room called *argea*, which existed in our country until the last century in Muntenia, Oltenia and Banat.

An important step in improving spinning techniques is to adopt cotton yarns, much finer and softer than the traditional flax and hemp. Cotton, whose place of origin is China and India, arrived in Romania following the commercial ties with the Ottoman world, initially in cities and fairs, where it began to be used by shopkeepers and weavers. In the Romanian village, the cotton penetrated more difficult because, on the one hand, the cotton yarn was made more difficult and, on the other hand, it encountered the resistance of the two textile fibers with a long cultural tradition: hemp and flax. The objects in which cotton fabrics are mixed with hemp are the ones used for celebration such as decorative pieces and ceremonial outfits[7].

From the category of animal fibers, the Romanian village used sheep wool and goat hair for the manufacture of cold-weather protective textiles and winter clothing. Responding to the individuals' consumption needs, woolen fabrics are divided into two categories: home textiles and clothing textiles, and with regard to their functionality, household textiles are classified in sleeping envelopes such as blankets called also *cergi*, or *ţoale*, and other pieces used for covering the furniture or walls in the house: *scoarţe*, *păretare*, *lăicere*, as well as other objects used for transportation such as *traiste, desagi* (representing different types of bags) etc.

[7] *Ibidem,* p. 295.

https://biblioteca-digitala.ro

The wide range of textiles for clothing included thicker or thinner pieces, according to the specific practical needs: *gubă*, *catrinţe*, *fote*, *vâlnice*, *obiele*, *sarică* etc.

The utilitarian nature of these fabrics has been enriched by women's desire for beauty, by the creative impulse to fabricate textiles with symbolic motifs in perfect chromatic harmonies, thus shifting the emphasis to the artistic and aesthetic record. In this respect, the woven fabrics of vegetal and animal fibers with a diverse functionality (household wipes, table cloths, bed covers, wall-carpets, decorative pieces, festive folk wear etc.) have a cultural-identity value.

The ornamental signs made by the ancient technique of carefully arranging stitches on fabrics became writings whose cryptic messages were lost in the darkness of the times. With an old cultural tradition, the geometric motifs dominate the Romanian ornamentation, in two examples of wall-carpet called *scoarţa brăneană* and *scoarţa muntenească*. With an ancient tradition, the old motifs have been reconfigured in evolved compositions in impressive chromatic associations: dark blue-cherry, cherry-black, brown-yellow-black, complemented by white, green etc. Along with the geometrical motifs illustrating the well-known "Romanian geometric style", the repertoire of ornamental – symbolic motifs of the peasant textile products was enriched with phytomorphic (fir tree), anthropomorphic (dance, rider, etc.), solar (wheel, circle), thus presenting common traits with the Oriental, Ukrainian world etc. An artistic weave of a great aesthetic refinement, an adornment of the Romanian peasant art, wall-carpets – *scoarţa*, became a decorative piece, being used on certain festive occasions, important for the community life: in the wedding hall, adorning the carriage with which the brides went to the house of the bridegroom, in the dowry chest there were placed several pieces of it, etc.

A current, real and difficult problem to manage nowadays is the fact that the genuine use of traditional craftsmanship is being exploited. The tendency to renounce authenticity is an extremely common phenomenon encountered within the Romanian craft activity structures. As fundamental as elements of the Romanian cultural heritage, traditional crafts are not only elements of cultural and identity appreciation, but play an active role in the country's economic and social life. Under the modeling pressure of market demands made up of consumers of handicraft products with misleading tastes and standards, the creators of material values of the intangible heritage and craftsmen are starting to operate in different legal situations, becoming an important part of the active and busy population of Romania.

In order to preserve the craftsmanship in its traditional coordinates (raw material, manufacturing technique, form and functionality), the specialists of the material culture fields, in partnership with the specific and competent authorities of the state institutions, are trying to elaborate coherent strategies for safeguarding traditional crafts and occupations through effective identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, transmission, revitalization measures to ensure the viability of elements of intangible cultural heritage. The creation of

https://biblioteca-digitala.ro

these national, priority and urgent strategies is indispensably and irrevocably based on the core research activities of the academic type. The issue of investigating traditional crafts in the contemporary world must be the subject of concrete, thematic and zonal ethnographic research, finalizing with sound scientific studies. Since there is currently no clear data on practitioners of handicrafts or bearers of intangible assets that can be identified within national statistical groups, it is necessary to create digital databases and documents, catalogs and repertoires of contemporary folk creators in Romania that are accessible to a non-homogeneous and diversified public by social, age and professional categories. Other scientific publications, relevant from a diachronic perspective, may be lexicons of archaic terms illustrating the past and existent practices of today. Illustrative ethnographic maps can be made from the category of popularizing materials, with traditional roads and ways of transporting goods and craftsmanship that once crossed the well-known routes in all Romanian regions.

For the unaltered preservation of the traditional techniques and methods of craft execution and transmission, we believe that an effective and viable preservation strategy consists in strengthening crafts centers *in situ* by providing facilities and incentives of financial nature to the craftsmen (tax exemptions, allowances etc.). In the Romanian ethnographic reality, there are several categories of such centers, where various traditional crafts are practiced: a) traditional crafts centers (Tansa Center in Iași, where craftsmen handle clay, wood, musical instruments, blacksmiths, etc.; in Pipirig-Neamț, vests are made with flower motifs and weaved products, etc.; in Berzunți-Bacău the folk masks are made, the wood is processed); b) single craft centers, characteristic of specialized villages (in Căianu Mic – *boştinăritul* – an ancient work of creating wax, Mărginea-Suceava – polished black ceramics).

Another essential feature of authenticity refers to the traditional ways of taking over and transmission experience in that craft. Craftsmen with community-based creative skills transmit directly their experience to young people in out-of-school outreach activities or through apprenticeship and training programs coordinated by local authorities. A pragmatic solution to the protection of the rights of craftsmen and skilled workers is the revival of the old craftsmen guilds, as associative entities, operating in accordance with traditional craft canons. These organizational and authority structures can support the development of business models and the strengthening of entrepreneurial skills of craftsmen in order to obtain direct or indirect material benefits, but without slippages and deviations from the unwritten code of the industry.

As a State Party to the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage – a key instrument for the safeguarding and awareness-raising of the value of intangible cultural heritage – , in order to ensure better visibility of the intangible cultural heritage and awareness on its significance, Romania has inscribed seven elements on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity of which three cover the field of craftsmanship:

https://biblioteca-digitala.ro

Craftsmanship of Horezu ceramics (2012), *Traditional wall-carpet craftsmanship in Romania and the Republic of Moldova* (2016) and *Cultural Practices Associated to the 1st of March* (2017, together with the Republic of Moldova, Republic of Bulgaria and the former Yugoslav Republic of Macedonia).

As part of national heritage, the traditional Romanian crafts must be sustained, protected and, most of all, promoted in their authentic shapes, original expressions and unique functions, as they represent one of the most relevant identity marks in shaping the Romanian folk culture.

https://biblioteca-digitala.ro

PATRIMONIUL TEXTIL – UN *SAVOIR-FAIRE* DE NOTORIETATE ȘI MUZEE DE NIȘĂ ÎN ROMÂNIA. STUDIU DE CAZ

LIGIA FULGA

Textile Heritage – A Well-known Savoir-faire and Niche Museums in Romania. Case Study

The author addresses the issue of niche museums in Romania, which represents a lacuna, since it is not among the concerns of the museology in our country. Out of the types of niche museums, there are selected those succeeding in laying emphasize on an important handicraft, in fact a well-known savoir-faire, if regarded from the perspective of the intangible heritage.

Such a niche museum can be considered the museum in Brașov, which is dedicated to the textile heritage from south-eastern Transylvania, perceived as a well-known savoir-faire. The two exhibition halls that are thematically united, in fact constituting a small textile museum, can fall into the category of niche museums in Romania.

The case study refers to the application of the museum in Brașov, which presents, in a systematic manner, a picture of the "becoming" of the textile fibres that are subjected to some specific processes, operations and techniques, thus resulting the finished textile products, either functional or ornamental, used in dwellings or for clothing.

The practical aspect of such application is highlighted since it has, as support for the reference analysis, the regional textile heritage specific to south-eastern Transylvania, which is exhibited in the museum, "separated" in explanatory texts detailing the above-enounced issues.

Keywords: *textile heritage, savoir-faire, niche museum, Brașov, weaving and knitting techniques*

Cuvinte-cheie: *patrimoniul textil, savoir-faire, muzeu de nișă, Brașov, tehnici de țesut și împletit*

PREAMBUL

În ansamblul etnomuzeologiei românești, această problematică a muzeelor de nișă în România reprezintă o lacună, nefiind abordată până acum. Subiectul poate deveni unul de mare interes în evoluția muzeelor din țara noastră, dovadă fiind recentul doctorat al Mădălinei Iacob care propune un discurs despre comunitatea urbană și muzee, cu specială preocupare pe analiza muzeelor de nișă din România și alte orașe din Europa[1].

[1] Mădălina Iacob, *Muzeul de nișă. Practici simbolice și contexte culturale*, teză de doctorat, ms., Universitatea de Vest, Timișoara, 2019.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 55–69

https://biblioteca-digitala.ro

Desigur, un muzeu de nișă poate fi un muzeu de mici dimensiuni sau nu, dacă ne gândim la spații de amenajare, însă ceea ce este relevant în acest context este decuparea unei tematici recurente, specifice, de nișă.

În comparație cu muzeele tradiționale sau complexele muzeale care tind să devină, după opinia noastră, *hub*-uri culturale, muzeele de nișă rămân în granițele disciplinei, ele sunt atașate obligatoriu unei teme speciale care are o proiecție simbolică pentru comunitate.

Adesea, muzeul de nișă poate expune patrimoniul cultural imaterial, adică *savoir-faire*-ul, meșteșugul care trebuie conservat, muzeul având rolul de salvgardare, fiind cea mai rapidă practică și accesibilă formă de protecție a patrimoniului. Există un transfer în oraș, acolo unde funcționează muzeul în general, a fenomenelor din spațiul rural, acestea sunt scoase din anonimat, fiind caracteristicile unui grup (grupuri) care devine protejat prin prisma patrimoniului imaterial.

Relația muzeului cu spațiul urban presupune nivele de cunoaștere și comunicare ale comunității cu obiectul patrimonializat în anumite contexte culturale. Din tipologia muzeelor de nișă, unele dintre ele reușesc să pună accentul pe un meșteșug, un *savoir-faire* de notorietate, cum ar fi Muzeul Parfumului din Barcelona sau Muzeul Diamantelor din Amsterdam.

Un astfel de muzeu de nișă poate fi considerat și muzeul brașovean dedicat patrimoniului textil din sud-estul Transilvaniei, perceput ca un *savoir-faire* de notorietate. Cele două săli expoziționale unite tematic, de fapt un mic muzeu textil, pot intra în categoria muzeelor de nișă din România.

Muzeul brașovean delimitează un areal geografic, un fenomen dinamic complex, de lungă durată, care definește dimensiunea, ponderea, evoluția textilelor din spațiul estic european cu specificități regionale distincte, cum este zona de sud-est a Transilvaniei; în același context descoperim și o multitudine de influențe și preluări aduse din zonele vestice, mai avansate tehnologic.

De fapt, patrimoniul textil semnifică, în general, puterea de expresie a țesăturilor: ele dau măsura unei lumi sensibile, tactile și vizuale, exprimă sensul țesăturilor, amploarea lor, limitele lor, diferența texturilor, fiind tot atâtea mijloace de comunicare și manifestare. Este un univers al gesturilor și cunoștințelor profesionale transmise din generație în generație, concret și mental, al aspirațiilor spre perfecțiune artistică, o gamă aproape inepuizabilă de textile dovedind secole întregi, cu prisosință, calitățile lor funcționale și estetice.

În egală măsură, reprezintă reflexul unei societăți, indică mutații care au intervenit la nivelul materiilor prime, al tehnicilor, al coloranților, relevă modul de a se îmbrăca al omului și de a trăi, mentalități tradiționale, reminiscențe, dar și noi curente ale modei.

În acest context, mediul transilvănean își dovedește coerența și amplitudinea; pe de o parte se subliniază o puternică industrie casnică textilă care s-a dezvoltat secole de-a rândul, în cadrul economiei rurale tradiționale, folosind

https://biblioteca-digitala.ro

procedee vechi și instrumentar tehnic simplu; pe de altă parte, în mediul emancipat al orașelor transilvănene, existența breslelor textile brașovene (a postăvarilor, tunzătorilor de postav, perpetarilor, pânzarilor, vopsitorilor, croitorilor) favorizează diversitatea producției meșteșugărești, înregistrându-se progrese tehnice în prelucrarea textilelor aplicate deja în centrul Europei; astfel, la începutul secolului al XIX-lea iau naștere noi manufacturi, iar randamentul atelierelor crește prin introducerea mașinii mecanice de tors, a unor noi procedee de vopsit și mai ales a războiului de țesut, varianta Jacquard.

Stabilirea unui câmp ideatic al acestor bunuri materiale și imateriale este un demers dificil, de mare responsabilitate științifică, care trebuie să țină cont de construirea unui *discurs modern și actual* despre valorile identitare ale României, despre forța lor de expresie și de transmitere, iar în plus, acesta devine *esențial ca atitudine*, pentru că subliniază nevoia de strategii oficiale de protecție a acestui patrimoniu.

Termeni care trimit spre referențiale precum *fibre textile, proceduri, operații, tehnici, meșteri, contexte de promovare, contexte de utilizare a textilelor, costume, meserii textile specializate, ateliere, bresle* fac parte din arealul lingvistic al patrimoniului material și imaterial care a însemnat, de-a lungul timpului, o lume extrem de performantă.

Acumulările de cunoștințe tehnice, repetabilitatea practicilor și a tehnicilor, utilizarea unui instrumentar tehnic arhaic, multitudinea și calitatea estetică a textilelor, dar și aplicarea unor soluții tehnologice noi care transformă arta textilelor manuale într-o puternică industrie textilă, de consum, relevă valoarea socială, istorică, economică, artistică a acestui patrimoniu textil, în realitate un *savoir-faire* de notorietate, care trebuie salvgardat; fac referire la aspectele deja patrimonializate, una dintre opțiuni fiind crearea muzeelor textile concepute ca muzee de nișă.

MUZEUL TEXTIL – MUZEU DE NIȘĂ

Studiul de caz se referă la aplicația muzeului brașovean care prezintă sistematic un tablou sintetic al „devenirii” fibrelor textile, supuse unor procedee, operații și tehnici specifice, rezultând produsele textile finite, funcționale pentru locuire sau pentru îmbrăcăminte. Există și un aspect concret al acestei aplicații deoarece are ca suport de analiză patrimoniul textil regional, specific sud-estului Transilvaniei, „descompus” în texte explicative și piese adecvate, detaliate ce cuprind materiile prime, diversitatea morfologică a pieselor textile și a instrumentarului folosit, oameni, tehnici, trasee „tehnologice”, evoluții, inclusiv terminologia populară.

https://biblioteca-digitala.ro

AMENAJARE MUZEALĂ 1: PATRIMONIU TEXTIL[2]

Fibrele textile

În satele sud-est transilvănene, materiile prime de bază folosite în prelucrarea textilelor au fost fibrele de natură animală (lâna, părul de capră, borangicul), ca și cele de natură vegetală (cânepa, inul, bumbacul). Ponderea lor a fost diferită în funcție de regiune, climă, stare economică și ocupația de bază. În zonele în care creșterea oilor a avut o mare însemnătate în economia rurală, lâna a fost utilizată aproape pentru toate țesăturile; satele de șes sau situate pe coline erau un mediu propice pentru cultivarea cânepii și inului. Bumbacul a început să fie adus în secolul al XVIII-lea de negustori din zonele sudice mai ales pentru cunoscutele bresle textile din orașele transilvane[3].

La sfârșitul secolului al XIX-lea, firul de borangic a înlocuit bumbacul de la ștergarele de cap, răspândindu-se maramele în Țara Bârsei.

Procedee de prelucrare: înainte de torsul lânii

Calitatea țesăturilor din lână depinde de tipul de lână; prima categorie, lâna mai fină și mai moale provenită de la rasele de oi țigae și merinos, adusă din regiunile sudice, era folosită pentru țesutul stofelor mai fine și mai scumpe, de obicei de către meșterii breslași postăvari. A doua categorie, cea mai răspândită, este reprezentată de lâna țurcană, mai groasă și mai aspră, din care se țesea pănura folosită la confecționarea hainelor țărănești. Tunsul oilor, spălatul, uscatul, scărmănatul, pieptănatul sau cardatul sunt primele operații care pregătesc lâna pentru a fi toarsă.

Procedee de prelucrare: înainte de torsul cânepii și inului

Cânepa și inul sunt supuse unor procedee de prelucrare care au drept scop pregătirea fuiorului pentru tors. După ce se coace în câmp, vara, se culege în mănunchi și se lasă la uscat 3–4 zile; urmează apoi *topitul* cânepii și inului în apă, timp de circa 10 zile pentru desprinderea fibrei lemnoase; din nou uscate, se dau la *frângătoare* și *meliță* pentru a continua sfărâmarea părții rigide, rezultând fuiorul. Operația se sfârșește cu pieptănatul în *piepteni* cu dinți mari și cu *hecela*, o perie cu dinții mai deși, din care rezultă trei categorii de fire, fiecare cu o destinație precisă: prima calitate, *fuiorul* periat cu *hecela*, din care se țese pânza mai fină pentru cămăși; a doua calitate, așa cum iese din piepteni, se folosește pentru pânza

[2] Lucia Apolzan, *Portul popular și industria casnică textilă din Munții Apuseni,* Craiova, Scrisul Românesc, 1944; am folosit parțial structura propusă de autoare în prezentarea procedeelor de prelucrare și a operațiilor textile, fiind expuse clar și succint.

[3] Elena Moisuc, *Industria textilă din Brașov și Țara Bârsei*, catalog de documente (1413–1820), „Arhivele Statului", vol. I, or. Stalin, 1960.

https://biblioteca-digitala.ro

groasă de *străjace*; a treia calitate, *câlții*, așa cum rămân în piepteni, este folosită la țesutul sacilor.

Procedeu de prelucrare: torsul

Torsul, una dintre principalele îndeletniciri ale femeilor din mediul rural, este operația de bază care realizează firul textil (din lână, bumbac, in, cânepă) prin răsucire manuală cu ajutorul *fusului* și al *furcii de tors* care susține *caierul* sau *fuiorul*; ulterior s-a folosit *roata de tors* care a ridicat randamentul în ceea ce privește durata și cantitatea de fire toarse. Firele toarse pot avea grosimi diferite în funcție de destinația lor; de pildă, firele mai groase, puțin răsucite pe un fus mai gros numit *drugă*, erau folosite la straie, sarici, țoluri, iar firele foarte subțiri și foarte răsucite din bumbac, cânepă sau in, pentru pânza de cămăși sau textile de interior precum fețe de masă, ștergare de icoană, lepedee.

Operații textile: între tors și țesut

Procedeul propriu-zis de prelucrare a firului tors comportă mai multe operații succesive care pregătesc țesutul la război:

Rășchiatul firelor în sculuri dispuse astfel pentru vopsit în cazul lânii și pentru fiert *tortul* în cazul cânepii și inului. Se folosea un ciubăr, cenușă și apă încălzită care se turna peste sculuri și apoi se scurgea în mod repetat timp de o zi și jumătate. La sfârșit, sculurile se spălau cu *maiul* la râu, tortul devenind mai moale și deci mai accesibil țesutului;

Depănatul cu *vârtelnița* și cu *roata de depănat* pentru realizarea mosoarelor cu fire necesare pentru urzit; cu ajutorul *sucalei* se umplea cu fir țeava suveicii care este indispensabilă țesutului;

Urzitul firelor constă în trecerea firelor de pe *alergătoare* prin lopățică pe *urzoi* – două rame din lemn care se mișcă în jurul unui ax vertical fixat în grindă. În funcție de felul și mărimea țesăturii, se calculează numărul de rotiri necesare urzelii dorite. Pregătirea războiului continuă cu *învălitul* sau înfășuratul urzelii pe sulul războiului de țesut și se sfârșește cu *năvăditul*, adică trecerea firelor de urzeală prin *ițe* și *spată.*

Tehnici textile: țesutul la război orizontal

Țesutul la război este cea mai importantă operație realizată cu două grupe de fire: *urzeala* și *băteala*. Firele de urzeală sunt susținute de rama războiului, venind tensionate din spate spre față, în timp ce firele de bătătură se încrucișează perpendicular pe cele de urzeală, trecând peste și pe sub firele de urzeală. Această încrucișare sistematică a firelor se numește *legătură*. Sunt cunoscute trei tipuri fundamentale de legături:

– *legătura pânză* pentru țesături din bumbac, tafta pentru mătăsuri și postav pentru lână, cu derivatele rips și panama;

https://biblioteca-digitala.ro

– *legătura diagonal* cu multiple derivate. Amintim aici numai cele „în brazi” și „în ochiuri”, folosite frecvent în țesăturile tradiționale

– *legătura atlas / satin*

Țesătura răspunde unui cod binar luat / lăsat, așa cum computerul răspunde codului binar 1/0. Toate țesăturile, chiar și cele mai complexe, sunt programate pornind de la acest principiu[4].

Contexturi textile cu și fără decor

Cel mai simplu decor sunt *vărgile*, decor obținut prin alternarea culorilor, fie a bătelii, fie a urzelii; combinarea acestor vărgi conduce la formarea carourilor. Un decor mai complex din contextură se realizează în mai multe ițe, după un anumit model de îmbinare a firelor. Introducerea războiului de țesut performant, cu lățime mare de țesere și suveică rapidă, a permis realizarea țesăturilor damascate prin imitarea damascului industrial, la modă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în Transilvania.

Alt procedeu de decorare a țesăturii sunt alesăturile, realizate cu ajutorul nemijlocit al mâinii, fiind cunoscute două mari categorii: *alesăturile peste fire* și *cele printre fire*. Alesătura peste fire înseamnă fire țesute peste textura de fond, alesul realizându-se simultan cu țesutul câmpului, firul de bătătură pentru decor alternând cu cel pentru realizarea fondului trecut cu suveica.

Alesul manual peste fire a evoluat prin simplificări tehnice cum ar fi alesul *cu drotul* sau *cu andreaua*, alesul *cu scândurica* sau *cu speteaza*, în *iței*, până la programarea unui număr impresionant de ițe.

Alesătura printre fire se aseamănă cu cea peste fire din punct de vedere tehnic, deosebirea fiind aceea că firul colorat al alesăturii trece, la fel ca băteala fondului, printre firele de urzeală.

Procedeu textil: albitul pânzei

Pânza din cânepă și in din care se făcea îmbrăcămintea trebuia mai întâi înălbită pentru a fi mai frumoasă; procedeul folosit este pe cât de simplu, pe atât de arhaic: pânza întinsă pe pajiște la soare era udată timp de 2–3 săptămâni, zilnic, până când pânza aspră devenea moale și albă, însemnând că înălbitul s-a realizat.

La fel procedau și meșterii pânzari din orașele transilvănene care plăteau la *înălbitoare*, instalația comună breslei, formată dintr-un cazan mare cu leșie, pentru a finisa și înălbi produsele lucrate de ei, după care erau expuse la Brașov pe un deal terasat numit „la romi” (germ. *Rahmen*).

Atelierul unui croitor

Familia Jasch din Alțâna reprezintă două generații de croitori sași care au învățat meseria de la meșteri din Agnita. Tatăl, Johann Jasch (1868–1937), originar din Agnita, după anii de ucenicie conform regulamentelor ce amintesc de

[4] Ingrid Loschek*, Reclams Mode und Kostümlexicon*, Stuttgart, Reclam, 1994, p. 425–428.

https://biblioteca-digitala.ro

vechile bresle, și-a deschis la Alțâna, căsătorindu-se aici, un atelier de croitor care a devenit foarte căutat de oamenii din satele din jur. Dintre cei opt copii, doar Daniel Jasch (1907–1988) i-a învățat meseria. Acesta a urmat aceeași cale a instruirii profesionale ca și tatăl, fiind ucenic la Agnita la meșterul croitor Brenner. Cu timpul a devenit, urmând exemplul tatălui, un croitor apreciat și renumit pe Valea Hârtibaciului[5].

Atelierul lui Daniel Jasch era înzestrat cu trei mașini de cusut „la gros" și „la fin", masă de croit și călcat, cu ladă pentru stofe, masă specială de cusut, felurite fiare de călcat, perne și suporți de călcat și descălcat, schemă de măsuri pentru croit. Aici el a lucrat în special haine bărbătești (pantaloni, veste, haine scurte, șepci), atât pentru sași, cât și pentru români, fie din stofă fină, fie din postav țărănesc, materialele fiind aduse de clienți.

Mesajele identitare ale textilelor: costume tradiționale din sud-estul Transilvaniei

Spațiul central expozițional prezintă un târg din Transilvania, în al cărui perimetru este reconstituită o tarabă pe care țesătorii și postăvarii își vindeau produsele. Se făcea negoț cu pânzeturi și stofe de lână, dar și cu sculuri de lână cântărite la kilogram sau vopsele pentru țesături.

Această lume a târgurilor este extrem de diferențiată în mai multe pături sociale de reprezentativitate din punct de vedere al originii, etniei, ocupației, statutului social; târgul reface identități culturale distincte care interferează, se influențează reciproc, ajungând la asimilare, ceea ce pune în evidență alteritatea culturală.

Reconstituirea unui târg a fost un pretext pentru a opera o selecție reprezentativă pentru această zonă, costumele expuse pun în lumină apartenența la clasa socială și la etniile diverse, moda europeană adoptată de către populația urbană a Brașovului, țăranii români, sașii și ceangăii din împrejurimile Brașovului, fiecare purtând costumul său specific. Sunt evidențiate zonele etnografice: Țara Bârsei, Țara Oltului, zona Bran și zona Rupea[6].

Procedee de finisare după țesut

Pentru a le spori calitățile, o parte din țesăturile groase din lână, ca *straiul, sarica*, țolul, pănura pentru cioareci, *zeghea*, sunt finisate la instalații țărănești specializate cunoscute sub denumirea de *pive, dârste, vâltori*. Cu ajutorul lor,

[5] Cercetări de teren în Alțâna, jud. Sibiu, 1997.

[6] Dintre studiile privind portul din arealul prezentat amintim. C. Catrina, N. Dunăre, *Portul popular românesc de pe Târnave*, Brașov, 1968; Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului, zona Avrig*, ESPLA, 1957; Luise Treiber Netoliczka, *Die Trachtenlandschaften der Siebenburger Sachsen*, Elwer Verlag, Marburg, 1968; Georgeta Stoica, Olivia Moraru, *Zona etnografică Bran*, București, Editura Sport-Turism, 1980.

https://biblioteca-digitala.ro

acționate de forța apei, țesăturile respective sunt supuse unor operații de îndesire, îngroșare și scămoșare, devenind mai rezistente, mai moi și mai călduroase[7].

Acest lucru i-a preocupat și pe meșterii pânzari din breslele textile transilvănene care foloseau o instalație din lemn, numită *mangălău* (germ. *Mangel*); principiul de funcționare constă în trecerea pânzei printre doi tamburi din lemn, care acționau prin presare și netezire.

Tehnici de decorare: după țesut, motive cusute și brodate

Arta cusutului și brodatului ocupă un loc important în câmpul diversificat al textilelor decorative, modelele mai simple sau mai complicate fiind realizate cu ajutorul acului, al gherghefului și, ulterior, cu mașina de brodat. S-au folosit fire de cânepă și in, lână și borangic, produse și vopsite în gospodăria țărănească, arniciul colorat, lânica, fire din bumbac răsucit, bumbac mercerizat, mulineul, mătasea vegetală.

Punctele de cusut, funcționale sau decorative (în „cruci", în „bușteni", „lănceț", „cheița", „brățara" etc.) sunt realizate pe baza numărării firelor țesăturii și se compun dintr-o succesiune de linii drepte, verticale, oblice sau orizontale din a căror combinație rezultă modelul în stil geometric.

Decorul poate fi realizat pe suprafața pânzei sau pe crețuri, ca în cazul cămășilor femeiești, după tăierea firelor țesăturii de fond rezultând *ajururi* și *sabace*. Folosirea mașinii de brodat mai ales la începutul secolului al XX-lea a determinat preferința pentru un câmp ornamental floral mai amplu în decorarea pânzei, devenind frecventă *broderia plină* albă și colorată sau *broderia spartă* executată pe bumbac, in, tul, catifea, realizată după un model desenat.

Tehnici de decorare: după țesut, decorul imprimat[8]

O altă tehnică de decorare a textilelor a fost imprimatul. Cea mai veche formă de imprimat a fost imprimatul cu tipare din lemn, cu modelul încrustat în relief. Un rulou cu cerneală este trecut și presat pe suprafața tiparului, apoi tiparul este apăsat pe material, imprimându-se modelul dorit. După cum atestă documentele de arhivă din secolul al XVIII-lea imprimatorii de coton foloseau acest procedeu, utilizând în special colorantul albastru.

Alte tehnici cunoscute au fost imprimatul cu șablonul și cu sita, două procedee cu același principiu de bază, dar folosind sisteme diferite. Imprimatul cu șablonul folosește cartonul sau acetatul, din care se decupează desenul dorit; acesta se așază pe material, culoarea aplicându-se cu pensula sau prin pulverizare. Când cartonul este înlăturat, pe material apare numai desenul din decupaj.

Imprimatul manual cu sita – serigrafie – se folosea de o ramă din lemn cu o țesătură fină întinsă pe ea. Se contura desenul, impregnând zona ce nu trebuia

[7] *Țara Bârsei,* coord. N. Dunăre, vol. I, București, Editura Academiei, 1972, p. 342–358.
[8] Ingrid Loschek*, op. cit.,* p. 476–477.

https://biblioteca-digitala.ro

imprimată cu o substanță rezistentă la colorant. Pentru fiecare nouă culoare, procedeul se repetă. Imprimeurile moderne folosesc tehnica fotografică pentru delimitarea zonelor, procedeu modern ce conferă designului o mai mare flexibilitate și expresivitate.

Începuturile țesutului mecanic în Transilvania

Până la începutul secolului al XIX-lea, breslele textile transilvănene au folosit războaie de țesut manuale; torsul mecanic și războaiele de țesut mecanice încep să fie frecvente în țările europene după 1820, conducând la o adevărată „revoluție" industrială în domeniul textilelor. Perfecționarea războiului de țesut mecanic de către Joseph Marie Jacquard a făcut posibilă realizarea de motive complexe, de dimensiuni mari, cu mai mult de opt culori diferite în bătătură și urzeală.

Pe plan local, cel mai concludent exemplu este reprezentat de întreprinderea Scherg, întemeiată de Michael Scherg (1798–1873). Primul său atelier de postav înființat în 1823 a constat numai dintr-un război, o presă și o căldare de vopsit; abia mai târziu atelierul se mărește cu o scărmănătoare, lâna pieptănată torcându-se în continuare cu mâna în satele din Țara Bârsei. La începutul anilor 1860, Michael Scherg își cumpără un darac și o mașină de tors cu 60 de fuse. Singurul său fiu, Wilhelm Scherg (n. 1855), va prelua meseria tatălui și conducerea firmei, transformând-o într-o întreprindere de prestigiu.

În jurul anului 1880, el își cumpără o mașină cu aburi pentru acționarea scărmănătorii de lână și 6 războaie mecanice în locul celor de până atunci. Se presupune că acestea au fost cele dintâi războaie mecanice din Transilvania. Din micul atelier de țesut manual al lui Michael Scherg, în decurs de 50 de ani, se ajunge la începutul secolului al XX-lea la o fabrică de lână perfecționată cu 200 de războaie mecanice, 20 de mașini de tors și multe mașini auxiliare moderne, cunoscută sub numele de firma *Wilhelm Scherg & Cie*. din Brașov[9].

De-a lungul anilor, produsele fabricii, de la postavul țărănesc cunoscut sub numele *Brassova* și postavul *Scherg*, până la cele mai fine stofe Kammgarn de modă, stofă Loden, lustrin, cele pentru uniforme, au fost apreciate peste granițe, fiind de calitate superioară.

Războiul de țesut panglici cu cap Jacquard

Introducerea războiului mecanic de tip Jacquard a făcut posibilă realizarea celor mai complexe modele țesute; pe aceste războaie cu două sau mai multe urzeli se puteau folosi peste opt culori în bătătură, fiecare cartelă cu modelul

[9] *Wilhelm Scherg & Cie din Braşov – Memoriu cu prilejul existenței a 100 de ani a firmei*, Tipografia Johann Gott, Brașov, 1923; vezi fonduri arhivistice ale SJAN Brașov – Fondul 39/19 Inspectoratul industrial Brașov 1873–1948, Fondul 221/276 – Fabrica de stofe Wilhelm Scherg Brașov, 1889–1950, Fondul 221/756 – Fabrica de postav W. Scherg Brașov 1927–1948.

https://biblioteca-digitala.ro

perforat fiind în legătură cu mecanismul de selectare a firului de urzeală și de bătătură potrivit. Acest mecanism a fost înlocuit de sistemul Jacquard direct, în care programul computerului transmite designul și instrucțiunile războiului. Această nouă tehnologie a revitalizat producerea de țesături complexe Jacquard, cum ar fi *damasturile* și *țesăturile duble*.

Acest război de țesut cu cap Jacquard a fost folosit la realizarea produselor de pasmanterie precum panglici cu modele diferite, etichete țesute, galoane și ecusoane în două poziții coloristice (fond și culoare). Principiul de funcționare este cel al cartelelor de carton, perforate în funcție de modelul ce urmează a fi realizat. În momentul în care pe cartelă există o perforație, acul intră, lăsând tamponul liber, iar platina de care e legată sfoara cu *cocleti* este ridicată. Dacă acul nu cade pe o perforație, el rămâne sus, împingând tamponul, iar platina rămâne jos, obținându-se astfel rostul prin care intră suveica cu firul colorat ce va realiza modelul dorit. Mașina este acționată acum de un motor electric, având o viteză de lucru de 60–100 bătăi / minut.

Țesătoria Georg Mieskes din Codlea

Țesutul inului, ocupație înfloritoare în Țara Bârsei, a înregistrat un avânt cu atelierul lui Georg Mieskes din Codlea. În 1912, meșterul țesător pune în funcțiune primul război de țesut in și bumbac. După extinderi succesive ale atelierelor, în 1932, construiește o nouă clădire, cu două nivele, unde funcționau 44 războaie mecanice cu echipamentele auxiliare.

În 1938, se construiește magazinul „Mieskes Webe" pentru vânzarea produselor finite și un depozit pentru materii prime, iar un an mai târziu, o clădire pe trei nivele unde funcționau 83 războaie de țesut. Fabrica a lucrat exclusiv cu bumbac, colorat cu vopsele rezistente la spălat, producând țesături în dungi sau carouri – „Oxford" –, țesături lejere pentru îmbrăcăminte de vară, rochii de vară pentru femei, țesături pentru lenjerie de corp și de pat, fețe de masă.

AMENAJARE MUZEALĂ 2: MEMORIA FIBRELOR TEXTILE – DE LA ÎMPLETITUL MANUAL LA TRICOTAJUL MECANIC

Tehnici textile: împletitul cu „bâtele"

Această „tehnologie" preistorică, ce precede tehnica țesutului, este cunoscută sub numele de *împletitul cu bâte*. În legătură cu împletiturile textile din mediul rural transilvănean, trebuie amintit etnograful Romulus Vuia, care a documentat împletitul cu bâte, în 1914, în satele românești din zona Pădureni[10].

O cercetare amplă și unică, de altfel, se datorează etnografei Luise Treiber Netoliczka, care, în perioada interbelică, a reconstituit *in vivo* tehnica împletitului cu bâte, practicată de femeile de ceangăi în satele din jurul Brașovului. Acestea

[10] Romulus Vuia, *Flechterei mit Stäbchen bei den Rumänien*, în „Zeitschrift fűr Ethnologie", Band 46, 1914.

https://biblioteca-digitala.ro

realizau căițele – parte componentă a gătelii capului –, cu rolul de a strânge părul și a-l acoperi[11]. Acest tip de căiță împletită a fost identificat în portul de ceremonial și la femeile din satele săsești transilvănene. Aceste aspecte sunt atestate în arhive de Regulamente de îmbrăcăminte impuse de autoritățile din epocă din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea (ex. regulamentul din Brașov în 1734 sau cel din Mediaș în 1767)[12]. Acestea indicau statutul social al purtătorilor, femeile aveau căițe împletite, iar brâiele împletite, din mătase, de culoare roșie cu fir de aur, erau purtate de patricienii sași cu funcții înalte în administrația orașului.

Acest brâu roșu îl regăsim la costumul de sărbătoare al sașilor din jurul Sibiului, la începutul secolului al XX-lea, dar și la români, de această dată purtat de fetele și femeile din Țara Oltului sau de bărbații tineri, la nuntă, în zona Târnava Mare.

În aceleași regulamente sunt menționate restricții pentru cei cu rang inferior, care erau obligați să poarte brâul împletit de culoare albastră. Stampele de la Graz din secolul al XVIII-lea confirmă acest accesoriu de îmbrăcăminte ca fiind purtat de cărăușii și oierii români.

Piesa textilă cu valoare simbolică: brâul împletit cu ciucuri

Aceste brâie împletite, colorate în albastru sau negru, prezente în costumul femeiesc, sunt relicve vestimentare cu rol decorativ, la origine având o semnificație simbolică în cadrul delimitărilor de vârstă și statut social.

În costumul de sărbătoare din Săcădate, Țara Oltului[13], remarcăm purtarea brâului împletit decorativ la fetele de măritat. Fetele, după 15 ani, pe lângă ia înflorată, cătrința neagră numită „perpetă”, șorțul alb de pânză cu dantelă („păstură cu bercăn”), purtau la spate, sub „cătrința în vărgi” dispusă de-a latul, brâul împletit de culoare neagră sau albastru închis cu ciucuri.

Tehnici textile: împletitul găitanelor[14]

Găitanele sunt fire de bumbac, in, lână și mătase, împletite sub forma unui șnur, aplicat pe vestimentație cu scop decorativ. Șcheii Brașovului a fost un centru renumit de prelucrare a găitanelor, cu o dezvoltare maximă la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, la care participau circa 600 de familii. Șcheienii au primit numele de „trocari” pentru că lucrau găitanele cu ajutorul unei „troci” din lemn, la care se atașau ciocănele cu fire răsucite.Tehnica împletitului

[11] Luise Treiber Netoliczka, *Das Nachleben der brozezeitlichen Frauenhäubschen und der Stäbchenflechterei in Siebenburgen,* în „Festschrift fűr Hans Reinerth“, Hegau Verlag, 1970.

[12] Horst Klusch, *Siebenburgisch – sächsische Trachtenlandschaften*, Hermannstadt, 2002, S.22.

[13] Octavian Prie, *Săcădate, un sat românesc din Ardeal, în străvechile sale întocmiri și obiceiuri*, Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, Cluj, 1933.

[14] Ion Mușlea, *George Pitiș, folclorist și etnograf,* București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 145–155.

https://biblioteca-digitala.ro

constă în învârtirea ciocănelelor care erau petrecute cu putere de o parte și de alta a trocii; în funcție de numărul lor (5, 6, 8, 10, 12 ciocănele) rezulta grosimea și modelul dorit. Găitanele puteau fi albe, negre și colorate („pestrițe"), în funcție de dorința comanditarului.

Învățarea tehnicilor de decorare a textilelor împletite

Reforma învățământului din 1870 în Transilvania promova forme de instruire sistematică privind pregătirea tinerilor pentru viața adultă. În acest context, programa școlilor de fete din Brașov prevedea explicit ore de lucru manual, unde fetele erau învățate să croiască, să coasă haine, să croșeteze dantelă, să realizeze „lucrări de lux", adică broderii albe și colorate, dantelă tip fileu sau broderie pe tul. Paralel, în mediile rurale, sub influența școlii și a bisericii, s-au organizat cursuri obligatorii de lucru manual, unde tinerele femei erau învățate să decoreze materialul textil.

Existau în epocă și manuale practice care detaliau faze, procedee, materiale, instrumentarul utilizat în funcție de tehnicile abordate.

Tehnici textile: dantela cu ciocănele

În patrimoniul imaterial UNESCO este înscrisă dantela realizată cu ciocănele din orașul Bruges, Belgia, expresie artistică a unui meșteșug străvechi, cu realizări excepționale, transmis de sute de ani, din generațiile care s-au succedat.

În secolul al XIX-lea, în Transilvania, această tehnică a fost învățată la cursurile de lucru manual, sub îndrumarea bisericii sau a școlilor confesionale, un număr însemnat de tinere femei reușind să-și însușească complicata tehnică a acestui tip de dantelă. Există și astăzi femei care lucrează dantelă cu ciocănele.

Una dintre ele este Berze Katalin din Sâncrai, județul Harghita, care realizează adevărate „bijuterii" textile[15].

Existau textile de interior (fețe de masă, fețe de perne, lepedee) din zona Rupea care erau asamblate cu „cheița" în tehnica dantelei cu ciocănele. Aceste dantele erau cumpărate la începutul secolului al XX-lea de femei din satele românești de la dantelăresele din zona secuimii.

Tehnici textile: ciucurii împletiți cu noduri

Datorită cursurilor de lucru manual, tehnica ciucurilor împletiți cu noduri devine o practică ce se răspândește în mediul rural la începutul secolului al XX-lea, aceștia fiind atașați pentru decorarea textilelor de interior (fețe de masă, ștergare, cuverturi etc.); acestor textile li se adaugă franjuri sau ciucuri realizați prin înnodarea firelor, creându-se diferite modele; se folosește o bucată de lemn de stejar, grea, de formă dreptunghiulară pe care sunt prinse firele pentru împletit.

[15] Cercetare de teren, Sâncrai, jud. Harghita, 2017 (Berze Katalin).

https://biblioteca-digitala.ro

Cunoscută în arta țesutului, Rodica Ispas din Avrig, Țara Oltului, lucrează și astăzi „cicuri pe lemn" cu care decorează ștergarele intens colorate, împletiturile fiind în acord cromatic cu piesa de bază. Cornelia Călin din Săcădate, Țara Oltului, știe și astăzi să împletească ciucuri cu noduri pe marginea mesei, numiți „rocituri".[16]

Se cunosc și alte modele de împletituri care decorau marginile baticurilor („cârpe" de cap) folosite de femei, îndeosebi, la sărbători.

În funcție de culoarea baticurilor, fie negre din catifea, fie din mătase neagră sau bej, galben mușchi sau policrome, acești ciucuri împletiți cu noduri aveau rolul de accesoriu artistic.

Tehnici textile: dantela fileu

În documentele de arhivă din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea se menționează că la curțile nobiliare transilvănene se lucrau textile cu suprafețe realizate în tehnica fileului (fr. *filet*), sub forma unei plase, cu motive decorative. Dantela tip *file* se lucrează cu un ac special, adâncit la cele două capete, cu care se formează ochiurile și o ramă cu ajutorul căreia se fixează firele.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea, prin atelierele de brodat din școli sau la cursurile de lucru manual, această tehnică se răspândește în mediile urbane, dar și rurale, realizându-se piese în tehnica fileului pentru decorarea interiorului urban (perdele, fețe de masă, mileuri etc.).

De asemenea, în costumul săsesc transilvănean există preferință pentru folosirea acestei tehnici în realizarea șorțurilor, a căițelor și în aplicațiile de pe mâneca cămășilor femeiești de sărbătoare[17].

Războiul mecanic de împletit tul

Acest război a fost fabricat în Germania între 1910 și 1920 de Firma Fritz Faust din Apolda, renumit centru de tricotaje; era utilizat pentru realizarea metrajelor din tul, cu o lățime de 2,20 m. Războiul are un cadru din fontă prevăzut cu suluri din lemn pentru urzeală, acționat la începutul secolului al XX-lea cu mașina cu aburi.

Mișcarea este imprimată cu ajutorul roților dințate și al curelelor de transmisie. Acest angrenaj antrenează acele de tricotat fixate pe două bare metalice longitudinale.

Tehnici de decorare: brodatul pe tul

Din jurnalele de modă ale croitoreselor din Brașov de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea, aflăm că femeile își comandau piese de îmbrăcăminte, bluze din tul cu broderie, șaluri cu fir metalic aplicat pe tul,

[16] Cercetare de teren, Săcădate, jud. Sibiu, 2017 (Cornelia Călin) și Avrig (Rodica Ispas).

[17] *Saşii despre ei înșiși,* coord. Ligia Fulga, vol. I, Brașov, Transilvania Expres, 2008, p. 309; vezi și Thérese de Dillmont, *Encyclopedie der weiblichen Handarbeiten*, [f.a.].

https://biblioteca-digitala.ro

voaluri de mireasă din tul brodat și o mare diversitate de accesorii, precum gulere, mănuși, evantaie, jabouri, umbrele cu aplicații din tul.

Broderia pe tul pătrunde și în mediul rural transilvănean, exemplu fiind săsoaicele care au înlocuit șorțurile din pânză cu cele din tul brodat; femeile din Șcheii Brașovului și cele din Săcele, mocancele înstărite și femeile de ceangăi au început să poarte și ele ii din tul brodat, uneori și șorțuri albe din tul[18].

Acestea puteau să fie comandate cu modelul dorit, se lucrau la mașina de cusut cu ac special de brodat sau se cumpăra tul la metraj realizat mecanic, direct din prăvălie și se aplica ulterior de către croitorese.

Ateliere și fabrici de tricotaje în Brașov[19]

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea apar la Brașov ateliere de tricotaje care folosesc mașini speciale semimanuale (scaun de tricotat). În anul 1887 funcționa deja atelierul de ciorapi și articole de îmbrăcăminte împletite al lui Johann Herter. Din anul 1895 se asocia cu August Schwabe, până în 1901. O altă fabrică de ciorapi a fost a lui J. Teutsch, care și-a desfășurat activitatea între 1908 și 1920 (?), însă cel care a dezvoltat această ramură textilă a tricotajului, timp de două generații, a fost Georg Foith, care a produs o gamă diversă de articole: „ciorapi bărbătești și de damă, veste de damă și bărbătești, haine pentru copii, toate articolele de sport pentru bicicliști și turiști", după cum menționează reclamele vremii.

În 1896 Georg Foith înființa o mică fabrică de articole împletite, care s-a dezvoltat progresiv de la începutul secolului al XX-lea până la Primul Război Mondial, ajungând la 100 de muncitori. După 1922 fabrica își mărea capacitatea atât prin modernizarea utilajelor, cât și prin mutarea într-o nouă hală de producție. În 1942 sunt date privind prezența designerului Isa Schneider din Viena, solicitată pentru crearea unor noi modele necesare fabricației. În 1948, după naționalizare, fabrica a purtat denumirea de Textila Roșie. Aceasta devine ulterior Fabrica de Tricotaje Brașov, iar după 1989, Iason SA.

Contribuția lui Wilhelm Scherg la dezvoltarea industriei textile brașovene este cunoscută mai ales pentru fabricarea stofelor de calitate și mai puțin pentru producția de tricotaje. În anul 1904, Fabrica de postav și tricotaj August Schwabe de lângă Dârste a fost cumpărată de Fabrica Scherg, care a început aici producția de tricotaje pe o perioadă de 14 ani. După război, din 1927, secția Dârste s-a profilat pe confecții, cu denumirea Centrul de comandă Schmutzler Ganzert. În 1948 fabrica a fost naționalizată, iar din 1956 fabrica a funcționat sub numele de Centrul de confecții „Republica". Sub această denumire activitatea fabricii, îndeosebi cu profil de pasmanterie, a continuat până în 1989, când și-a schimbat

[18] *Sașii despre ei înșiși,* coord. Ligia Fulga, vol. II, Brașov, Transilvania Expres, 2015, p. 299–300; Olivia Moraru, *Contribuții la studiul portului din Scheii Brașovului*, în „Cumidava", II, Brașov,1968, p. 344–348.

[19] SJAN, Fond 39/19 – *Inspectoratul industrial Brașov*, 1873–1948.

https://biblioteca-digitala.ro

denumirea în S.C. Pantex S.A. Actualmente funcționează două centre de tricotaje în Brașov desprinse din S.C. Pantex S.A.

Studiul de caz și-a propus valorizarea patrimoniului textil privit din perspectiva unui *savoir-faire* de maximă importanță pentru istoria umanității, într-un context care poate oferi o formă de patrimonializare, cum este cazul muzeului de nișă.

Trebuie să menționăm nu numai această soluție de protecție, ci și însemnătatea laboratorului-arhivă și a depozitului textil, creat de zeci de ani, care conține mii de piese, filme documentare, sute de interviuri audio și video care rămân martori etnologici valoroși.

Nu lipsite de interes sunt și modalitățile de cunoaștere și înțelegere a acestui patrimoniu imaterial de către generații, în timp, având la îndemână un corpus sistematizat de artefacte și materiale vizuale orientate pe această temă a patrimoniului textil – patrimoniu imaterial.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

COCHETĂRIA LA TOATE VÂRSTELE: ZADII, ȘORȚURI ȘI CATRINȚE DIN SATELE SĂLĂJENE (IDENTITATE, POVESTE ȘI PRICEPERE FEMININĂ)

CAMELIA BURGHELE

Fashion for All Ages:
Aprons ("zadii", "șorțuri", "catrințe") in Sălaj County Villages
(Identity, Story, and Feminine Skills)

This paper proposes a double perspective – ethnographic and anthropological – on to the apron, as a piece of essential clothing of the traditional village.

Its source is the finding that each of the sub-areas of Salaj and Meses have developed a certain type of apron – some that are longer lasting and some that have been quickly replaced by pieces made by the local seamstresses on their sewing machines.

The study also approaches celebration clothing and the girls' desire to look smart by dressing in clothing that is elegant and as special as possible.

Keywords: *traditional village, celebration clothing, elegance, fashion, cultural anthropology, ethnology*

Cuvinte-cheie: *sat tradițional, haine de sărbătoare, eleganță, modă (cochetărie), antropologie culturală, etnologie*

STUDIILE ETNOGRAFICE (DESCRIPTIVE, COMPARATIVE, ÎN SINCRONIE SAU DIACRONIE) – O NECESITATE PENTRU RIGOAREA ORICĂREI ABORDĂRI A COSTUMULUI ȚĂRĂNESC DE SĂRBĂTOARE

Abordarea culturii tradiționale cunoaște în ultimii ani un paradox: un interes tot mai mare din partea publicului larg și tot mai puține radiografii etnografice, temeinice, descriptive, comparative, cu relevanță în zonarea etnografică și comportamentul societar. Relativa inconsistență a descrierilor etnografice riguroase este parțial suplinită, desigur, de multitudinea circumscrierilor antropologice, dar recentele derapaje generate de excepționalul interes suscitat de costumul țărănesc de sărbătoare, și mai ales de ie, ne fac să opinăm că e mare nevoie, în continuare, de munca temeinică, „muncitorească", tehnică (și deseori lipsită de spectaculozitatea scrierilor antropologice) a etnografilor.

Perspectiva etnografică (și, uneori, și antropologică) asupra costumului tradițional este orientată pe calitatea acestuia de ansamblu, de grup ordonat de piese, cu o logică internă bine stabilită, fundamentând ideea că în satul tradițional românesc costumul purtat era o codificare a stării și poziției beneficiarului; o spune

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 71–84

https://biblioteca-digitala.ro

coerent și pertinent Sabina Ispas: „Costumul popular românesc îi deosebea pe purtători după categoria socială, vârstă sau sex. În funcție de veșminte, puteai recunoaște și identifica o persoană. Atunci când te întâlneai cu cineva trebuia să știi cum să i te adresezi, ce protocol trebuie să urmezi; putem spune că era «purtător de normă» în exprimarea relațiilor între oameni și diferitele categorii sociale […]. Era o marcă bine conturată care se referă la calitatea persoanei pe care o aveai în față. Costumul este una din mărcile importante referitoare la poziția, statutul social în orice cultură, și astăzi […]. Costumul popular tradițional românesc avea niște rigori extraordinare. Femeile nu se îmbrăcau la 50 de ani ca la 20 de ani, nu purtau aceleași haine după căsătorie”[1].

Privind apoi mai detaliat, în interiorul ansamblului, cămașa (chimeșa, spăcelul, ia), zadia, șorțul, catrința, catrințele și podoabele capului și gâtului aduceau individualitate specifică și se constituiau în mărci identitare ale costumului tradițional.

Dincolo de valoarea specială atribuită zadiei, aceea de marcă definitorie și individualizantă la nivel de zonă sau subzonă etnografică – „diferența specifică” pentru fiecare ansamblu vestimentar al unui grup de sate – dinamica și evoluția zadiei oferă explicații foarte precise referitoare la vechimea unui costum.

Semantica zadiei[2] este cu atât mai complexă cu cât o regăsim, sub forme diverse, deopotrivă în costumul de fiecare zi – „haine purtărețe”, așa se numesc hainele „de toată ziua” în satele sălăjene –, dar și în costumul de sărbătoare – „mândrețele” – și, în forma mai veche, chiar în costumul de mireasă.

FATA FECIOARĂ, MIREASA, NEVASTA, BĂTRÂNA ȘI ZADIA FIECĂREIA: DEVENIREA FEMININĂ

Privită în diacronie, zadia relevă o dinamică cel puțin la fel de spectaculoasă ca a cămășii femeiești, dovedind adaptarea rapidă la materialele și croiurile noi, dar și la schimbarea întregului ansamblu al costumului vestimentar din satul tradițional, mergând spre modernitate[3]. Mărturia unei femei din Chilioara – Sălaj este absolut grăitoare:

„La zadie puneam cipcă de-a roata. Io mi le brodam, că știam broda, da cine nu o știut și-o pus numa cipcă la zadia aceie de mătasă.

Da măicuța o avut zadie țăsută, cu coște și cu vrâste, din lână. No, să punea on război cu material numa dă zadii, că trebuia ales așe, colorat. și să puneau o două, trii femei laolaltă și puneau război cu pânză numa pântru zadii. Măicuța s-o îmbrăcat cu zadie de-aceie, da io nu am prins din alea” (JH: C).

[1] Sabina Ispas, *Ia românească ar putea intra în Patrimoniul Cultural al Umanității*, http://www.bursa.ro/ziua-universala-a-iei-academician-sabina-ispas-iia-romaneasca-ar-putea-sa-intre-in-patrimoniul-cu...&s=print&sr=articol&id_articol=272441.html (accesat la 3.05.2020).

[2] Titina Rădulescu, *Ritm și culoare în portul popular sălăjean*, în „Acta Musei Porolissensis”, nr. 1, Zalău, Editura Muzeului Județean, 1977.

[3] Ioan Augustin Goia, *Zona etnografică Meseș*, București, Editura Sport–Turism, 1982, p. 127–133.

https://biblioteca-digitala.ro

Și mai clară este mărturia fostei învățătoare din Meseșenii de Sus – Sălaj:

„Zadia o fost cu jene, da erau țăsute și urzâte alea. Modelu iese din urzală, că să urzea diferit, lățimea urzelei era lungimea zadiei. Da erau urzite cu culori diferite, care o venit în jos, de-a lungu, nu de-a latu zadiei. Și își mai aplicau câteodată prime de mătase cu model, da alea bătrânești, vechi, o avut numa așe, două sau trei jene de-a lungu, scoase din urzeală și urzite cu colori diferite. Că pân 60 o apărut zadiile negre, plisate, cu bocori, și cu brâu, da alea îs ungurești, venite la noi de pe la Huedin; astea ale noastre, simple, țăsute cu jană urzâtă, no astea o fost rumânești și vechi” (FȚ: MS).

În fine, o descriere pertinentă a evoluției și dinamicii zadiei o dă o colecționară recunoscută în zonă:

„Zadie cu bocori, așa este denumită această piesă de port în zona văii Barcăului. Zadiile mai vechi se făceau din pânză albă de cânepă țesută în gospodărie, fiind croite în două feluri: «pă ureche» sau «pă lați», acest tip de zadie păstrându-se ca piese de sărbătoare până prin anii douăzeci [secolul trecut], fiind apoi înlocuit treptat cu materiale cumpărate din prăvălie, colorate, în rândul fetelor și femeilor tinere, în roșu, albastru, verde și negru la femeile în vârstă.

În perioada interbelică a pătruns în zonă șortul de Huedin, denumit de localnice «zadie cu bocori» sau «zadie hoidănțască», de culoare negru, roșu, albastru, croit din trei lățimi verticale, unite prin cheițe multicolore. Sub brâu, avea o porțiune întingată adică broderie peste fire sau întingătură pă crețuri, materialul de cusut fiind bumbacul mercerizat divers colorat. Decorul era realizat în două, trei registre verticale, prezentând motive decorative geometrice și florale; zadiile erau apoi tivite pe margini cu panglică roșie și cipcă neagră cumpărată” (LAB: I).

Așadar, în a doua parte a secolului trecut, vechile zadii de lână țesute în război au fost înlocuite cu zadii din mătase cumpărată de la șetre, de la tarabe, din târg:

„În ziua de Paști ne îmbrăcam în haine de sărbătoare și meream la beserică. Femeile aveau poale albe de pânză și spăcel alb brodat și zadie de mătase neagră păstă poale, așe mereau la beserică. Oaricând o avut și zadii țăsute în război, negre ori cu dunji, da tăt din lână, și făceau o dunguță albă, una neagră, una sură, cum erau oile, și le urzea pă urzoi și după aceie bătea lână cu câte o vrâstă din aceie” (MP: S).

„Aveam bluze albe, spăcele, brodate, frumoase, cu cozi mari cu prime, poale fainâ și zadii negre, nu cu șire, cele simple, sau, de vară aveam de mătase, cu cipcă roată. Poalele și spăcelele erau de pânză și aveam laibăr de barșon scurt” (VM: S).

„Când eram fată, aveam pindileu de pânză cu cipcă și vizipcă din pânză cusută ori făcută pă ciur. Păstă ea aveam laibăr. Ne cumpăram barșon sau material închis la culoare, mai mult negru, și-l coseam; și aveam zadie la brâu, că oarecând nu umbla fetele fără zadie, din material cumpărat și cosut acasă” (MM: C).

„Aveam zadie și labreu de barșon negru și cu țânțele. Zadiile erau tăte culorile, albastre, galbin” (MT: B).

„Aveam și șurț în față, din pănură colorată, zadie subțâre” (FA: C).

https://biblioteca-digitala.ro

„Înainte am avut vizipcă și pindileu larg și spăcel de pânză, cu flori cosute. Și am avut olșeu și pindileu cu gură, din jolj alb și păstă pindileu aveam zadie. Zadia o fost cu șire sau într-o formă. Măicuța o avut zadie neagră cu șire așe, în jos, cosute cu fitău colorat" (FR: B).

O descriere complexă vine din Surduc – Sălaj, o zonă cu o mare pondere de muncitori (mineri, muncitori la electrificare), deci mult mai „tentată" de noutățile orașului:

„La Surduc zadiile erau din pânză cumpărată, erau ușoare și să purtau în bucătărie și la munca câmpului, până prin anii '60; erau din material închis la culoare, ca să nu se vadă murdăria.

La sărbători, fetele aveau fuste de caşmir în mai multe culori, plisate, pe perioada de vară și aveau la iele zadii, dar alea erau brodate, obligatoriu brodate. Și le știau ele broda sau cumpărau la metru material brodat; dacă nu erau brodate, să punea dantelă de jur împrejur.

La mama am văzut că la fiecare rochie avea bluza ei, zadia ei, năframa ei, adică erau foarte bine potrivite culorile și aveau atâtea zadii de sărbătoare, câte rochii.

Iarna era același lucru, se purtau fuste, da le zâcea rochii din lână, de obicei țăsute de iele, dar zadia se chema șurț. Șurțu era țesut în război, țesut cu model. Modelu era din pătrățele, geometric, pentru că era urzit în două culori și la bătează să băteau tot aceleași culori, dar pe orizontală, și femeia urmărea firele și le număra în așa fel încât să iasă modelul pătrat. De obicei, erau culori închise, că era iarnă: negru, vișiniu, portocaliu închis și albastru. Șurțurile astea erau ca modelul unei batiste care are rânduri de jur împrejur și la colțuri se formau pătrate. Erau țăsute în două ițe. Aveau cipcă de jur împrejur, de obicei neagră. Astea erau șurțurile de iarnă.

Primăvara, se făceau zadii din barșon, adică catifea și puneau la poală trei sau patru rânduri orizontale de ciucuri mici scurți, de le ziceau chefe; zadiile cu chefe să purtau la rochii cu chefe, adică și rochiile aveau tot câte trei rânduri de chefe, de ciucuri mici, colorați: un șir verde, un șir negru, cu culori mai închise.

Tot iarna, dar de fiecare zi, aveau un fel de zadie, dar țesută în război, din cânepă, și asta era cu carouri și plisată. Și șurțul de iarnă era plisat.

Cam din anii '50 așa s-au purtat.

Dar între războaie, la biserică și la joc, la sărbători erau poalele albe cusute jos cu cipcă și cusute jos cu un rând de flori, de model, sau char mai multe rânduri de cusături și peste astea erau purtate zadii negre subțiri, de mătase, de catifea sau de ceva ușor, cu cipcă roată. Astea se purtau cu spăcel și cu pieptar de miel, brodat, tăbăcit.

Prima dată aveau un fel de furou, la care i se zicea combinetă, din pânză albă dreaptă, aproape mulată pe corp și jos aveau dantelă sau broderie spartă în pânză, cu dantela cât mai lat; peste combineta asta aveau poale albe tot din pânză, cu cipcă mai îngustă și astea erau crețe, ca și fusta, și peste poale era fusta, adică rochia. Astea se luau când mergeau la joc pentru că în timpul jocului rochia și poalele se ridicau și babele de pe laiță vedeau cât îi cipca de la combinetă de mare, de lată.

La noi nu aveau buzunar zadiile, nici măcar alea de lucru" (AP: S).

https://biblioteca-digitala.ro

Povestea zadiilor cu chituși, plisate mărunt.

https://biblioteca-digitala.ro

Spectaculoase erau zadiile de mireasă. În memoria femeilor mai în vârstă cu care am stat de vorbă încă mai persistă imaginea zadiei de pânză albă, frumos ornamentată, pe care mireasa o purta la costumul predominant alb, din pânză țesută în război, la nuntă:

„Mireasa era îmbrăcată cu poale, zadie albă, spăcel alb, laibăr negru cosut cu flori și uioș dă suman negru cu postav verde. Mirele era îmbrăcat cu costum negru și chimeșe albă" (AS: P).

În satele sălăjene de altădată, numărul de zadii era marcă de identificare într-un cod cultural știut de toți insiderii. Ne raportăm la un caz extrem de interesant, dar perfect explicabil în logica interioară a gândirii de tip arhaic, în care pragul gennepian dintre fetie și nevestie era trasat indubitabil, fără echivoc, prin marcarea exterioară prin cât mai multe repere. Satele sălăjene atestă, la nivelul memoriei culturale, diferențierile clare între cele două statute feminine rezolvate la nivel de pieptănătură a capului, prin diferența de stare maritală generată de cozile pe spate, ticile cu prime sau pieptănătură cu tici multe (de obicei 7 sau 9), pe de o parte, și conciul muieresc, pe de altă parte. Ca o marcă suplimentară de prag apare însă și dublarea zadiilor, prin delimitarea unei zadii a fetei prin contrast cu una a femeii măritate:

„În față, păstă poale, femeile o avut zadie, da numa una. La noi nu s-o purtat niciodată zadie și în față și în spate, ce când s-o purta două, alea o fost una păstă alta. Miresele aveau două zadii, una păstă alta, în față, și când îi făcea conci nănașa, își dădea jos zadia de fată și rămânea cu aceie de femeie. La altar merjeau cu două zadii și după aia rămâneau numa cu zadia de nevastă și cu conci" (FȚ: MS).

„La noi mireasa avea haine albe de pânză, cu cunună pă cap și păru împletit în tici și când să găta nunta și își schimba hainele, îi strica nănașa ticile și îi lega conciu și avea două zadii una peste alta și atunci nănașa îi lua zadia de fată și i-o lăsa numa pă aceie de nevastă. Așe o fost la Meseșenii de Sus, Șeredei și Fetindia, cu două zadii, la fel ca primele astea care să prind la tici, la cunună ori la murună" (SC: F).

O SĂRBĂTOARE COLORATĂ: ZADII CU BOCORI, ȘORȚURI CU OBLON, ZADII CU ȘIRE, CATRINȚE DE LÂNĂ, ZADII RĂNȚĂLITE, ÎMPĂTURATE, PLISATE ȘI ȘURȚURI DE LUCRU

Descrierile particulare ale zadiilor purtate în satele sălăjene aduc informații despre vechimea, confecționarea, cromatica, utilitatea și păstrarea zadiilor, dar se constituie în tot atâtea documente de patrimoniu imaterial care ajută la reconstituirea unei tipologii sălăjene a zadiei:

„La Valcău, la sărbători, să purta zadie neagră cu bocori, iar la hainele de toată ziua se purta șurț de pânză, legat cu goloande lungi.

La noi nu s-o purtat niciodată catrințe, ce s-o purtat zadie. Zadia se purta și la poalele alea vechi de pânză, albe, și la rochie, adică la fusta curuită (croită) și

https://biblioteca-digitala.ro

cusută de croitoreasa din sat din material cumpărat din Șimneu, de la jidovi, ori de la șetre de la Fechetău și mai târzâu de la coparativa din sat. Și poalele și rochiile aveau despicătura aia ca să le poți lua pe tine, în față, și atunci nu erau fermoare, așa că despicătura aia să vedea urât și zadia să punea păstă ea, să o acopere. Deci zadia era foarte importantă, pentru că sub zadie se lega brăcinaru de la poale sau se prindeau cu broșt (ac de siguranță) marjinile rochiei, una păstă alta, cât ai vrut să fie de largă sau de strâmtă.

Zadia era mai scurtă ca poalele cam cu două dejete, să să vadă cipca de la poale. Zadia de sărbătoare nu o avut niciodată jib, buzunar, așe că muierile își țineau batista și rozaru în mână când să duceau la biserică, împreună cu firu de busuioc sau de pana – vinului.

Zadiile se tiveau roată-roată cu cipcă sau cu sticulaș cumpărat. Brâul era îngust și se găta cu două chiuători înguste, ca un brăcinar, care se legau în spate, fără balț, și trăbuiau și atârne cam până la jumătatea poalelor.

Zadia păstă rochia-n brâu era de pănură cumpărată, încrețită din bartă cu crețele mici, de fapt pliuri mărunte, și era neagră, cu trii șire de bocori colorați. La fete era tare mărunt rănțălită, adică plisată. Se rănțălea cu apă cu mniere, adică cu zahăr, păstă care se punea când era gata o ștergură curată, mare, albă, și păstă iea să punea pita caldă, fierbinte, când o scoteai din cuptor, și cu asta să presau cutele până când să răcea pita și să usca soluția aia de apă cu mniere.

Zadiile cu bocori să purtau numa la beserică, duminica, și la danț. Când le dădeai jos, le răsuceai în bartă așe, roată, până să făceau ca on tub, le legai păstă barta aia așe, înfășurată, cu legătorile și le acățai cu iele în grindă, să steie așe, spânzurate, să nu să șifoneze sau să nu să îndoaie.

Șurțu era altceva. Șurțurile să făceau din pânză de sac cu goloande mai lunji și să leagă în față și să folosește la hainele dă tătă ziua. În șurț să culeg merele, mălaiu, cucuruzu… și să duce otava care nu stă pă furcoi, când o duci în poiată, la viței. Tăt în șurț să pun penele, când să dubesc gâștele sau să aleg penele, când să fostoiesc. Iei colțurile de la șurț și le ridici și le baji pă sub brăcinar, în brâu, și în șurț poți duce orice după aceie. Dacă au zadie la brâu, femeile își pun șurțu păstă zadie și culeg în el ce trăbă din grădină, poate păsula, ori frunze de nap și apoi îl leagă și îl iau în spate și așe transportă ceva cu șurțu până acasă. Șurț purtau și femeile și bărbații, că era foarte folositor și în plus îți proteja hainele” (AG: VJ).

La Racâș, femeile purtau „șurțuri cu oblon”, ample, valorificând culori contrastante, cu influențe maghiare indubitabile, iar bărbații purtau duminica, și ei, șurț:

„Aveam șurț cu șire, la hainile faine. Îl coseam cu niște șiroace mari: trandafiri, tăt felu de flori, șurț cu șire în jos, și roată puneam primă. Dacă o fost șurțu verde, era primă neagră și la colț să făceau obloane. Era șurț cu obloane, tăt de sărbătore, așe era și la Racâș și la Gălpâia. Alea le purtau fetile și nevestile tinere; șirile să făceau cu tăte colorile: erau rujiță, frunză.

Pătratu, oblonu ala era gol și să mai cosea flori pă brău și pă rochie, care erau mai nealcoșe. Rochia era fusta, da așe-i zâceam.

https://biblioteca-digitala.ro

Șorțurile erau încrețâte, numa șirile erau drepte și vujite, cu primă neagră roată și cu oblonu ala; culorile erau aprinsă. Să încrețeau ude pă masă, le împătureai și le netezeai bine și așe rămâneau. Nu tătdeauna îți reușea...

În spate să lega cu goloande, ala era de sărbătoare: cu ala meream la beserică, la nunți și la danț la șură.

În rest, să purtau șurțuri de lucru din material sau din cânepă; îl feșteam cu coji de arin, era pusă spata atâta de lată cât îți trebe lunjimea. Nu să umbla fără șurț, Doamne feri, numa curvile umblau cu rochie fără șurț.

Și bărbații purtau șurț; am fost mnică când purta tata izmene și șurț, apoi n-o mai purtat. Dumineca, bărbații purtau șurțuri mai faine" (FS: R).

Procedeul de plisare, de încrețire, când se făceau „păturile", e viu în memoria femeilor de la Baica:

„Șurțu era țăsut din pânză albă cu șire negre ori albastre, ori roșii.

Bărbații purtau și ei șurț și izmene mai larji și bătrânii aveau căput de pănură albă; bătrânii își lăsau păru mai lung și-l unjeau cu unsore de porc. La bărbați șurțurile erau numa jos cu dunji.

Mai târzâu ne-am făcut șurțuri de mătase cu fodricaș, cu două rânduri de volănaș, la sărbători. Aveam rochii cumpărate, da păstă ele erau șorțuri, la fiecare rochie: dacă era rochia mai închisă, făceai șorțu mai alboi. Io am avut on rând de haine, o rochie vișinie cu puptiți albi, gălbănoi, și păstă ie șurț alb cu puptiți roșii.

Noi n-am apucat să umblăm în poale. Ne coseam năfrămi pă olandină cu flori pă marjine, șurțuri cu șire, șurțuri cu chituși și cu brău și puneai primă pângă el, tare fain.

Șurțurile cu chituși erau de sărbătoare. Să punea hârtie de sac unde coseam chitușii, aceie țânea, nu strânjea mătasa. Să coseau până nu-l pliam, iară brăul să cosea după ce era plisat, erau cusături păstă crețuri. Cum să plisa: luai tabla di la masă și puneai șorțu pă tablă și îl prindeam cu cuiță și îl udai cu apă cu mniere și făceai pături așe cu mâna. Apoi tăblia o rădicam și o lăsam așe să să stoarcă apa di pă ele, până să usca nu o lua nime di pă tabla di la masă și să presa cu greotate. Înaine de a le plisa coseam chitușii: era chituș mnic și chituș mare și brăul să cosea după ce îl luai di pă masă, păstă crețuri.

Aici n-o fost numa șurț: de purtat și de sărbătoare. Aiestea să purtau păstă rochie. Șorțurile erau albastre, verzi, maro, așe era pânza și erau cusute cu colori să vujască. Care erau cu chituși, chitușii erau mai mult cu negru. La alea cu șir, la tăte o fost ferești, așe le zâceam noi, primă cusută pă colțuri, așe ca on pătrat și acoale făcem o floare tăt din mătase, o încrețeam, la mnijloc o strânjeam de tăt și pă marjini, ca să hie ca o floare.

Fetile mai tinere purtau mai mult șorțuri cu șire că alea erau mai colorate: roșu, vișiniu, verde, verdiuț, tăte colorile, erau șire pă lung, late, da cu flori. Alea mai bătrâne – cu chituși. Alea cu fereastră le purtau fetile, nevestile.

Așa o luam din Hida, din bolduri de la jidovi, mătase și fitău și fir răsucit. Hârtia rămânea acoale, țânea șiru mai drept, să nu să îndoaie.

https://biblioteca-digitala.ro

Sumna era țăsută din lână cu vrâste colorate, era ca sarafanu, tăieată pă piept, cu bumbi. Era grea, cine să o porte… Numa din brău era rochie. Numa cele mai avute aveau sumnă, și păstă sumnă aveau și șorț tăt așe, și didisupt chemeșă de pânză cu pumnășel. Sumna era împăturată ca șorțurile, da cu păturи mai late și mai rare. Era tăt on șiruț și iară o pătură, tăt așe. Șurțurile de la sumnă erau de lână și erau cam tăt o formă cu sumnele" (ID: B).

La Petrindu și Cuzăplac se purtau catrințe perechi, ușor diferite: cea din față se termina cu cipcă, iar cea din spate, cu ciucuri:

„Am avut poale de pânză albă țesută în război și bluză din material cumpărat. Erau poale de jolj împăturate, le împăturam cu apă; era o scândură mare, le udam bine și le pliam, le presam cu scândura și să uscau așe. Le călcam cu ticlazăul cu jar.

Catrințăle erau și în față și în spate, erau negre și cusute cu galbân cu ruji, până la jumătate negre și de la jumătate în jos cu dunji. Alea din spate aveau ciucuri la poală și alea din față aveau cipcă neagră cusută roată. Să legau la brâu cu tricolor. Să leagă una sub ceilaltă" (RB: P).

„Să purta poale de pânză, rochie și bluză de carton. Bărbații aveau chemeșe și izmene de pânză, pă care le vopsea cu scoarță de arin. Măicuța merea la biserică cu poale de pânză și haine de păr și șurț cu chituși și năframă de păr. O năframă de aceie era tare scumpă.

Fetile purta două cozi împletite cu prime colorate și, când te măritai, nănașa îți făcea conci, nici nu mai umblau fără năframă. Să purtau catrințe din stofă grosă, cusute cu mărjele" (VN: C).

La Șeredei se purta zadie de glod încrețită, cu bocori, perfect integrată în ansamblul complet al costumului de sărbătoare:

„Io m-am măritat cu poale și spăcel. Io mi le-am cusut. Poalile erau larji, din șasă lați și lunji până la jumătatea pulpii. Lații îi coseam. Poalile erau cu trii verji țăsute în război: negru, și pă mnijloc cu on pic de alesătură în mnijloc. Când coseai lații, trăbuiea să ai grijă să vujească verjile. N-o fost greu, că știea tătă lumea să

https://biblioteca-digitala.ro

facă; jos erau numa tivite. Sus aveau brăcinar pă care să băga o ață, să făceau găuri cu fusu pă unde să băga ața.

Păstă ele s-o purtat zadie de glod încrețâtă, pă marjini cu bucure și brău încrețât. Io am încrețât zadii. Le puneam pă masă, le stropeam cu apă cu zahăr și le încrețeam, le lăsam așe până să uscau iele, le făceam cute mărunte, mai udam mâna când încrețeam și le puneam tăt cătăolaltă cutile alea. Nu le presam cu mnică. Di la miere să întăreau. Pă marjine, pă unde erau bocorii, nu erau încrețâte. Pă marjine era cusută o primă cusută rotă și pă marjină o cipcă neagră cumpărată.

Brăul era de trii jejite, cusut cu flori și legat cu golond negru în față, băgat su șorț.

Spăcelu era țăsut din pânză – mâneca vine dint-on lat, și păstă cot avea o alesătură, și pumnari cu mărjele; spatile era din doi lați și în față din doi lați, vine păstă umăr, că pă umăr nu era cusătură: doi lați vin din față până-n spate peste umăr și pă umăr să prinde mâneca roată. Pă piept era despicătură cu nasturi negri, și avea guler pă lângă gât, care să îmbumba cu on nasture. Să coseau mărjele la guler și la pumnari. Să coseau niște flori scrise cu mătase albă și pă florile alea puneai mărjele colorate. La noi aduceau mărjele di pă la Agrij.

Spăcelu să băga în poale și păstă poale să punea zadie și păstă spăcel să lua pieptar făcut la Cutiș, din miel, și cu două rânduri de bumbălași, cusute cu modele. Era scump on pieptar. Cu aiestea cusute să măritau, și mereai la biserică și la joc.

Pă cap să purta cunună – era o femeie aici în sat care le făcea din hârtie creponată, pă sârmă să puneau florile, și era lată de-o palmă. Avea sclipțător făcut bucățele și bucățele de oglindă. Cam tăte fetile aveau cunună, să purtau la biserică și la joc. Păru să împletea pă laturi în tici și lăsate pă spate; la capătu cozii erau prime faine colorate. Nănașa o despletea și îi punea năframa. Mirile o fost cu chemeșe albă și gaci de pânză și zadie albă de pânză cu on pic de alesătură. Gacile să făceau din doi lați pă on pticior și prins cu brăcinar și înnodat su zadie și chimeșea păstă gaci" (MF: Ș).

„Pieptarile să făceu în Cutiș. Am purtat spăcel cu vargă păstă cot și poale cu trii verji. Poalile să făceau din șasă, șepte lați. La brău erau prinse cu brăcinar, să făceau găuri cu fusu și pă acolo să băga ața. Păstă poale aveam zadie cu bucuri și primă și în față on brău cosut fain și era încrețâtă cu apă cu zahăr și puneam pă ele câte o pită hierbinte. Pumnarii să coseau separat și guleru și umerii îi coseai pă ie. Cămașa era din doi lați în față. Eram împletită cu tici și cu răsucitură și coada să lăsa pă spate și prinsă prime. Cununa o purtau numa fetile nemăritate" (MI: Ș).

La Băbiu șorțurile erau cu atât mai valoroase, cu cât pliseurile, păturile, erau mai mărunte:

„După slujbă, duminica, era joc și petrecere. Aveai o coadă împletită și o legai lolaltă jos cu primă și făceai două falduri (funde) și prima trăbuia să atârne în jos. Trăbuia să ai multe prime, să să asorteze cu rochia cu care erai îmbrăcată, nu oricum. Era joc în tătă dumineca. Aici la noi o fost port unguresc, avem rochii încrețâte.

La noi nu s-o purtat poale, tătă lumea avea rochii din patru, cinci lați și erau încrețâte.

Șorțu tăt așe, încrețât, cu flori, tăt felu și tăt încrețât era. Rochiile erau: roșii, verzi, mouvosin, albastră, rouzosină și lungă până la noadile pticioarilor și sorțu la

https://biblioteca-digitala.ro

fel de lung; apoi mai târzâu nu să făcea mai lung, ce numa până la jumătatea pulpii, apoi tăt s-o mai scurtat. Să încrețea... o pătură foarte măruntă, nu o puteai face cu mâna. Puneai materialu pă o scândură lată și lungă cât era rochia ori zadia și o tăt udai cu apă și tăt împăturai. Puneai ceva păstă ie să steie așe, presată, și apoi o puneai la soare. Să cosea aici la brău, o cusătură lată, îi zâcea „cu bucure" (BS: B).

În schimb, la Buciumi se purtau catrințe, asortate cu spăcelele cu mărjele:

„Mama s-o măritat în poale și spăcel. Spăcelu era cusut cu mărjele, la mânecă, la guler, la pumnari și pă piept. Io am avut și cu mărjele, și cusut cu ață galbănă. Aveam poale lunji și larji din patru lați și cusătură frumoasă pântre lați. Păstă poale aveam catrință. Păstă cămașă aveam pieptar, ce le făcea la Hodin.

În cap purtam năframă neagră, da nu cu marjină roșie, ca la Pustă și Agrij, ce numa neagră. Aici s-o purtat buică și bărbații suman. Buica îi bleumarin închis, scurtă și cu nasturi mnici negri" (VȚ: B).

Iarna, la sumnă, se purta o zadie groasă, tot din lână și tot cu dungi verticale, fie chiar din țesătura sumnei, deci identică cu aceasta, fie asortată la culoare:

„Fetile umblau în poale și chemeșe albă, da nu era cusută, așe mereau la sapă. S-o purtat sumnă. Sumna să purta iarna, să purta cu zadie și pă didisubt o chemeșe frumoasă albă" (FH: S).

„Aici s-o purtat sumnă de lână, da nu rochie, ce numa ca o fustă cu brăcinar. Era țăsută cu vrâste, la poală de on jejet era albă, apoi tăt atâta neagră, apoi iară albă, iară neagră și de acolo în sus, era neagră, înt-o culoare. Sus aveam chemeșe de pânză cu mâneci larji, de șterjei tăt cu iele…, iară la gât era on golond. Păstă sumnă aveam zadie, tăt de lână, tăt așe ca sumna, cu vrâste. Era groasă, mno, aceie iera dă iarnă, nu-ți era frig cu alea haine!" (LM: M).

„Sumna îi din lână țăsută: era fustă în jos împăturită și niște bretele late pă lături, în față. Era țăsută în dunji și în coște, în două culori. Era ca o rochie, că în față avea bretele de on lat de mână. Didisupt era chemeșe albă; altile aveu numa fustă, da era tăt sumnă. Lână urzât, lână bătut, și o fost dusă la piuă. Să făcea cu vârste colorate roșu cu negru, așe era la fete. Era din trii lați fusta, că era largă. Zadia păstă sumnă era din lână" (CC: S).

„Aveam sumnă de lână, de bărcă, și când era frig, purtam sumnă lungă. Păstă sumnă purtam zadie, șorț tăt de lână, și aveam și buică. Sumna avea vârste în tăte colorile, cam de două jejite o vârstă. Sumna și zadia să țesea în războiu, era urzât sotior de ala negru. Sumna să purta numa dumineca și la sărbători; în ieste zâle numa poale aveam" (VB: Ș).

„Era sumnă și chemeșe de cânepă. Torceam lână mai subțâre și canurile de acelea mai groasă le feșteam cu coji de prun și merem la feștitoare la Jibou. Era războiu și țăseam în vrâste colorate de două dejite și de on jejet; de două jejete era on rând și mai făceai două pângă iea de on jejet cu altă coloare. Să făcea fusta din doi-trii lați, era largă. Era cu laibăr cu bumbi și era păstă sumnă ca și on friș tăt de sumnă, ca on fel de sfeter și mai avem sumnă de lână. Sumna avea surț de lână, cu vrâstă pe la poală neagră. Sumna era lungă până la noade. Sumna să purta iarna: era una de biserică și una de purtat. Io cu sumnă m-am măritat. Pă su sumnă erau

https://biblioteca-digitala.ro

poale faine, albe, de pânză. Pă su sumnă aveam spăcel cu pene. Spăcelu era ogoș, era mai lung păstă haine. În picioare aveam opinci de piele neagră cu ciaplauă și obiele. Poalile erau larji din patru lați, să legau cu golond. Vara era rochie de carton și iarna era sumnă de lână. Atunci mniresăle erau în rochie sau în sumnă. La sumnă aveam zadie o formă cu iea" (MV: B).

Costumul de sărbătoare de la Cizer era unul viu colorat: zadia cu bucuri sau cu bocori era la mare preț:

„Spăcelu era larg, cu șir păstă cot și pă lungu mânecii: i să spune șir pă mânecă-n sus cu pere sau cu frunză și cu pene, cu bumbi mulți, colorați. Avea mânecă largă, cu pumnari cu cipcă sau jolj încrețât. În față erau cu ciur tăiet.

Mama știa face ciur; io mi-am țăsut pânza și mi-o făcut o păreche de poale cu ciur de două jejete; la poale făceam zimți și on șir cu uăchi și pană și crac.

Poalile erau larji, din șasă-șepte lați, lunji până-n pământ, să nu să vadă nodu di la pticioare. Erau țăsute cu on hir de bumbac și unu de cânepă. Poalile erau strânsă cu ață, de-i zâce brăcinar, ce să lega în față sub zadie. Jos ierau cu ciur tăiet sau primă.

Păstă poale era zadie cu bucuri, două-trii rânduri de bucuri, nu mari, ce cam de două jejete, cu pene. Erau roșii, verzi, iară la femeile bătrâne cu negru. Și bătrânile aveu bucuri pă zadie.

Să purta și sumnă în Ban și Cizer din lână toarsă în tăte colorile, iară păstă să purta zadie de sumnă" (FA: C).

https://biblioteca-digitala.ro

Preluăm concluzia de la Ioan Augustin Goia: anul 1900 a însemnat un categoric moment de cotitură în evoluția portului sălăjean, atunci fiind și momentul cel mai semnificativ în dinamica piesei de port purtată de femei peste poalele de pânză: dacă anterior anului 1900 și la anul 1900 nevestele, chiar și cele tinere, încă mai respectau portul vechi, tradițional, local, cu două zadii – catrințe, de lână, țesute, în față și în spate, după primul deceniu al secolului al XX-lea se renunță la acestea, ele fiind înlocuite cu zadii de pânză țesută tot în casă sau cu pânză de păr cumpărată din târguri, denumite în general *șorțuri*, și purtate doar în față, prin renunțarea la zadia din spate. Două observații sunt necesare aici: deși se purta doar în față și era croit din pânză, șorțul femeiesc s-a numit, în satele sălăjene, încă multă vreme, tot „zadie", ceea ce demonstrează apartenența portului tradițional local la cel nord-transilvănean, al zadiilor cu trup; o a doua observație este referitoare la o fază intermediară, în care femeile tinere au purtat încă zadie în spate, dar și șorț în față, într-o fază de port eterogen, de trecere spre portul numai al șorțului, în față[4].

LISTA INTERLOCUTORILOR CITAŢI

Localități din județul Sălaj

Baica

ID: B = Ileana Druhora

Băbiu

BS: B = Brândaș Silvia

Bobota

MT: B = Maria Talpoș
FR: B = Floare Rață (Florița Rățului)

Brâglez

MV: B = Maria Vid

Buciumi

VȚ: B = Veronica Țap

Cizer

FA: C = Floare Ardelean
MM: C = Maria Meșșan (Măria lui Victor)

Meșșenii de Sus

FȚ: MS = Floare Țurcaș

Mestecănu

LM: M = Lucreție Moraru

Peceiu

AS: P = Ana Sacotă

Petrindu

RB: P = Rodica Bedecean

Racâș

FS: R = Florica Săuca

Solona

CC: S = Carolina Câmpean

Stârci

FH: S = Florica Hădadea

[4] Ioan Augustin Goia, *Evoluția portului popular în subzona Sub Meseș, județul Sălaj*, în „Acta Musei Porolissensis", nr. V, Zalău, 1981, p. 770–771.

https://biblioteca-digitala.ro

Chilioara	Surduc
JH: C = Jenica Horincar (a Dorucului)	MP: S = Maria Petran (Feroaia) VM: S = Veronica Moș
Cuzăplac	AP: S = Ani Pop, Surduc
VN: C = Victorie Nădășan	Șeredei
Fetindia	MF: Ș = Maria Ferenț
SC: F = Sava Căprar	MI: Ș = Maria Ivașcău VB: Ș = Veronica Berbecar
Iaz	Valcău de Jos
LAB: I = Ligia Alexandra Bodea	AG: VJ = Aurica Gui (a Lodovichii Jerului)

În transcrierea informaţiilor nu s-au folosit semne diacritice pentru a marca specificul local.

https://biblioteca-digitala.ro

„ARTIZANAT…”

OVIDIU PAPANĂ

“Handcrafts …”

The presentation of the term "handcrafts" in the Romanian explanatory dictionaries is somehow uncertain. The objects belonging to this category of products may have some nuanced assessments, determined strictly by certain conjunctures. To this state of affairs has also contributed greatly the irreversible transformations that have occurred in the current social life.

Keywords: *handcrafts/craftsmanship, folk art, traditional art, handmade products*
Cuvinte-cheie: *artizanat, artă populară, artă tradițională, produse confecționate manual*

„Artizanat” – *meșteșug (tradițional) practicat cu artă* sau – *produse (cu specific național) de uz casnic-gospodăresc, lucrate artistic de meșteșugari*[1].

„Artizanat” – *termen relativ nou, folosit în limba română spre a exprima vechea realitate denumită în trecut, poate mai potrivit, „meșteșuguri artistice”, termen mai apropiat de sensurile denumirilor străine: „Handwerk” (germană), „Handcrafts” (engleză), „Métiers d’art” (franceză)*[2].

În cazul de față, am selectat două definiții ale unei îndeletniciri străvechi, prezentată destul de succint în cadrul dicționarelor explicative de limbă română, definiții care pot genera unele nuanțări sau interpretări determinate de anumite situații conjuncturale. De fapt, în momentul de față, prin noțiunea de „artizanat” se poate înțelege un domeniu de activitate specific pentru o branșă, cu mai multe specializări diferențiate, care participă la prelucrarea și valorificarea unor produse de factură tradițională.

Încă din cele mai vechi timpuri, oamenii și-au creat diverse obiecte auxiliare sau unelte cu care au reușit să-și îmbunătățească mult calitatea vieții sau performanțele lor destul de limitate, rezultate din dotarea biologică. Conceperea unor astfel de obiecte (devenite pe parcursul timpului tradiționale) a fost făcută printr-un progres tehnologic gradual, fiecare nou produs fiind rezultat din multiple

[1] *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române,* Geneva, Editurile Arc, Gunivas, 2007.
[2] Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 51–53.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 85–90

https://biblioteca-digitala.ro

tatonări și idei, la care s-au adăugat, succesiv, diverse experiențe (concepte constructive) mereu actualizate.

În funcție de performanțele tehnico-profesionale pe care le oferă aceste obiecte cu destinație utilitară și de modul în care au fost construite, calitatea lor poate fi mai bună sau mai slabă.

Principalii factori care determină aprecierea calitativă a unor astfel de obiecte țin de:

– modul tehnic în care au fost concepute obiectele;
– materialele folosite la construcția lor;
– priceperea și profesionalismul constructorului;
– precizia (meticulozitatea) cu care au fost construite aceste produse;
– gradul de competitivitate, utilitate pe care îl au aceste obiecte în activitățile curente.

Nu întâmplător am insistat asupra problemelor de ordin calitativ ale produselor artizanale, deoarece aceste departajări constructiv-calitative au creat pe plan conceptual unele păreri nuanțate legate de modul de apreciere a acestor produse. În cadrul activităților zilnice, datorită relaționărilor de interdependență care au apărut între oameni și obiectele lor utilizate în mod curent, această delimitare calitativă nu este făcută în mod hazardat. Toate obiectele auxiliare tradiționale utilitare, executate pe un plan calitativ superior, au avut un statut preferențial de apreciere (la modul individual sau chiar la nivelul unor comunități umane distincte). Ele au fost considerate drept produse de referință, prin performanțele lor profesionale ridicate, fiind folosite în activitățile curente, ca obiecte „model". Pe parcursul tuturor organizărilor sociale, majoritatea acestor obiecte au fost prețuite, utilizate și păstrate cu multă grijă.

În paralel cu preocupările legate de activitățile de ordin strict utilitar, în cadrul comunităților umane sunt întâlnite și alte activități care se disting prin conotațiile lor de factură spirituală. Firea umană (prin modul în care a fost programată biologic) este atașată sau ancorată și de fenomenele manifestate în plan estetic. Spre deosebire de animale, oamenii, pe lângă necesitățile lor de ordin strict material (care le asigură existența fizică), mai au și necesități de ordin spiritual. În astfel de situații, noțiunile de *frumos natural* sau de *frumos gândit după criterii logice* (bazate pe legile ordinii universale) devin forme de „hrană spirituală". Nu întâmplător, în cadrul angrenajului social al vieții de zi cu zi, la oameni pot fi întâlnite și unele obiecte tradiționale cu destinație *neutilitară*, care au un rol predominant estetic. Chiar dacă astfel de obiecte nu generează niciun beneficiu material, pe parcursul timpului ele s-au dovedit a fi indispensabile în modul (socializat) de viață umană. Aceste obiecte apelează la formele de comunicare interumană făcute pe cale *vizuală.* Ele sunt: picturile, obiectele sculptate în scop decorativ, cusăturile artistice, ornamentele, podoabele folosite de oameni etc. Tot

https://biblioteca-digitala.ro

în această categorie pot fi incluse și instrumentele muzicale, aceste „unelte” care produc diverse sonorități utilizate în comunicările umane, făcute prin mijloace *acustice* pentru crearea unor trăiri emoțional-estetice.

Și în cazul acestor produse cu destinație neutilitară sunt întâlnite aceleași forme de departajare calitativă. Ele sunt bazate însă pe alte criterii de apreciere (cele guvernate de gândirea spirituală).

Obiectele tradiționale cu destinație eminamente estetică fac parte din „recuzita decorativă” a oamenilor, a imobilelor sau a spațiului ambiant, ele având chiar statutul de marcă identitară (uneori locală) în mediul rural. Prezența lor în viața oamenilor are rolul de a determina pe plan spiritual unele stări vizual-contemplative deosebite.

Instrumentele muzicale tradiționale utilizate în manifestările culturale au o prestație de factură estetică oarecum diferită. Aici, elementul sonor care determină aprecierea estetică a acestor manifestări apelează la alte forme de comunicare interumană: cele realizate pe cale *auditivă*.

În cadrul culturilor orale, nu de puține ori, unele obiecte utilitare (sau unelte) tradiționale construite în mod îngrijit beneficiază și ele de prelucrări suplimentare care vizează domeniul estetic. În cazurile respective, înfrumusețarea acestor obiecte (prin gravură, sculptură, pictură etc.) certifică, și pe plan estetic, calitatea excepțională a produselor folosite în activitățile gospodărești ale oamenilor. În viața socială ele au un rol ambivalent: de obiect utilitar și de bun cultural.

Astfel de obiecte tradiționale cu valoare utilitar-estetică sunt întâlnite mai rar, prin faptul că realizarea fizică a acestora necesită un volum de muncă mult mai mare. De asemenea, construcția lor presupune asocierea a două aspecte de ordin conceptual bine diferențiate prin rostul pe care îl au în relațiile interumane de tip comunitar. Practic, aceste obiecte, alcătuite după un raționament constructiv mult mai complex, satisfac în aceeași măsură ambele necesități primare ale oamenilor (cea materială și cea spirituală). Drept urmare, construcția obiectelor tradiționale din această categorie este realizată prin două moduri de lucru care au la bază principii și obiective total diferite.

Majoritatea obiectelor tradiționale utilitare prelucrate în mod estetic sunt întâlnite la persoanele care au performanțe remarcabile în domeniile lor de activitate (țărani gospodari, meseriași performanți etc.), persoane care sunt atașate, inclusiv sentimental, de meseriile pe care le practică.

O mare parte dintre obiectele deosebite care au fost construite în perioadele secolelor trecute sunt păstrate astăzi în cadrul muzeelor etnografice sau fac parte din unele colecții particulare.

În privința obiectelor considerate ca făcând parte din categoria celor *de artizanat*, la momentul actual, pentru aprecierea lor valorică sunt necesare unele precizări bine formulate. Practic, toate obiectele tradiționale care au o dublă funcție

https://biblioteca-digitala.ro

(utilitar-estetică) pot fi catalogate ca obiecte de construcție artizanală. Majoritatea lor sunt replici – mai mult sau mai puțin reușite – ale unor obiecte reale (de calitate superioară), care întrunesc criteriile de bază ale celor două modalități de abordare constructivă. Din păcate, nu toate obiectele oferite de actualul spațiu comercial sunt prelucrate în spiritul vechilor deziderate conceptuale. De cele mai multe ori, construcția manuală a acestora este realizată în mod necorespunzător, obiectele în cauză fiind doar copii nereușite sau chiar caricaturale ale unor modele tradiționale vechi, de referință.

Mai există și în perioada actuală obiecte tradiționale prelucrate individual sau în regim de serie, care îndeplinesc cerințele modelelor performante inițiale. Ele sunt mult mai scumpe și sunt construite într-un număr destul de limitat. Principala caracteristică definitorie a acestor produse este legată de calitatea lor.

În acest moment a apărut o categorie de meșteri populari specializați care au preluat în mod profesional vechile îndeletniciri tradiționale din spațiul rural. Chiar dacă uneori produsele lor sunt ușor „cosmetizate", obiectele prelucrate de ei sunt de bună calitate și respectă în mare măsură standardele vechilor modele tradiționale. Existența viabilă a produselor prelucrate de acești meșteri contemporani este determinată strict de legile pieței de azi, care se manifestă într-un mod destul de restricționat sau (cel puțin) descurajant.

La obiectele artizanale (utilitare sau la cele create în scop estetic) construite doar în scop comercial, pot fi sesizate performanțele calitative foarte scăzute ale acestora sau chiar o simplificare neinspirată a elementelor decorative cu care sunt împodobite.

Și în cazul instrumentelor muzicale „artizanale" sunt remarcate aceleași carențe rezultate din construcția lor neîngrijită. Performanțele acustice ale acestor instrumente sunt derizorii. În situațiile respective, rolul principal al instrumentelor muzicale (de obiecte folosite eminamente în spațiul *auditiv*) a fost deturnat într-un mod incalificabil. Majoritatea au fost construite pentru a fi contemplate doar *vizual*, ca „niște" obiecte cu un aspect strident, ieșit din comun.

La această stare de fapt a contribuit și mentalitatea persoanelor care au achiziționat astfel de „suveniruri" descalificate valoric, *bune de agățat pe pereți*. La ora actuală, o mare parte dintre produsele rezultate din activitățile de tip „artizanal" au devenit simple obiecte de consum, incluse într-un circuit comercial dominat de o gândire superficială impusă de actualele legi ale pieței (care nu mai au nimic comun cu viața spirituală).

Din păcate, în alambicul vieții moderne, în care comunitățile umane sunt puternic afectate de procesul accentuat de globalizare, fenomenul de aculturație se manifestă în acest moment la nivel global. În momentul de față, chiar și în cazurile în care valorile estetice fundamentale de factură națională (obiectele lor reprezentative) sunt promovate la un nivel acceptabil, ele și-au pierdut principala lor trăsătură caracteristică: forma lor firească de existență (bine reliefată pe plan regional).

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 1. Fluier ciobănesc simplu.

Fig. 2. Fluiere ornamentate în mod tradițional din Transilvania (fluier gravat și fluier pirogravat).

https://biblioteca-digitala.ro

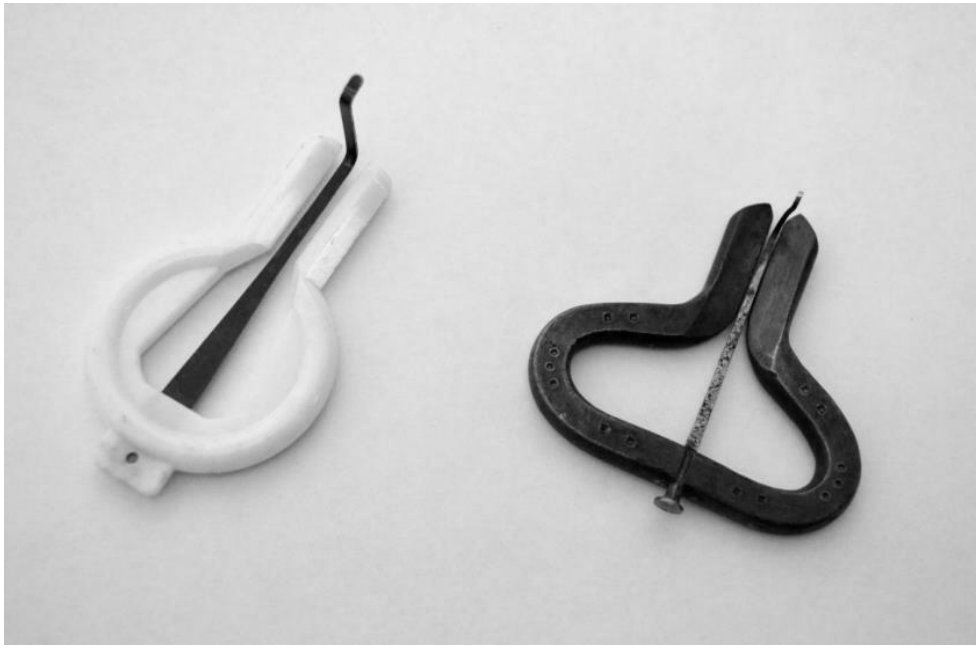


Fig. 3. Drâmbe tradiționale – drâmbă cu suport din plastic (nefuncțională) construită la o cooperativă de obiecte artizanale și drâmbă tradițională din fier construită manual.

Fig. 4. Fluier „suvenire” confecționat din bambus, instrument (nefuncțional) confecționat artizanal în Italia.

https://biblioteca-digitala.ro

CELEBRAREA PRIMULUI PRAG EXISTENȚIAL: SENSURILE FOTOGRAFIEI

NARCISA ȘTIUCĂ

Celebrating the First Stage: the Significances of Photography

The paper presents the dynamic of rites of passage in our society. We started our analysis from the newest definitions of rites of passage, especially from those which itemize the structural, functional and symbolic ones. We dedicated these pages to a sequence that belongs to liminal stage which in anthropological and ethnological works is defined as a holder of important transformations so much so it acquires a liminoid appearance.

Among many acts and ceremonies intended to celebrate children's birth, the photo session is one of the most fashionable. It carries the feature of an act that produces an artifact, but in the same time it is a ritual one. In its first quality, the photography becomes a visual witness of passage which aims to delay the flowing of time; in the second, especially in the action of taking photography, we can find out symbols, images and even mythical paradigms which aim to disclose magic messages.

Keywords: *rites of passage, birth, photography, liminality, symbols*
Cuvinte-cheie: *rituri de trecere, naștere, fotografie, liminalitate/liminoid, simboluri*

Corpusul de credințe și practici tradiționale românești care privesc nașterea conține o serie de coordonate care reglează relația dintre sacru și profan, proiectând traiectul individual astfel încât acesta să se integreze armonios atât în macrocosmos, cât și în structurile sociale. Departe de a avea fastul riturilor și ceremonialelor nupțiale sau fundamentul mitic și repertoriul arhaic ale celor destinate Marii Treceri, tradițiile de la naștere conțin, la rândul lor, filoane mitice raportabile la modele universale, precum și un set de practici al căror sens le asigură vigoarea și astăzi, dacă ar fi să ne raportăm fie doar la narațiunile care le justifică eficiența.

În lucrarea sa de referință, Arnold van Gennep sublinia – la începutul secolului trecut – caracterul normativ al riturilor atașate etapelor existenței umane, funcțiile și structura acestora, dar și aspectul spectacular:

„Orice schimbare în starea unui individ comportă la el acțiuni și reacțiuni între sacru și profan, acțiuni și reacțiuni care trebuiesc reglementate și supravegheate astfel încât societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări. Însuși faptul de a trăi necesită pasaje succesive ale unei societăți speciale la alta și de la o stare socială la alta: viața individuală constă astfel dintr-o succesiune de etape ale căror începuturi și finaluri formează ansambluri de același

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, București, p. 91–102

https://biblioteca-digitala.ro

ordin: nașterea, pubertatea socială, căsătoria, paternitatea, propășirea clasei, specializarea ocupației, moartea. Și fiecăruia dintre aceste ansambluri i se raportează ceremonii al căror obiect este identic: realizarea trecerii individului dintr-o situație determinată la o altă situație determinată [...]. Dată fiind importanța acestor treceri, mă cred îndreptățit să deosebesc o categorie specială de *rituri de trecere*, care se descompun, în urma analizei, în *rituri de separare, rituri de limită* și *rituri de agregare*"[1].

În timp, conceptul definit de etnograful francez, dar și sintagma care îl definea s-au nuanțat sau pur și simplu au fost recalibrate conform realității de teren, cu precădere celei înfățișate de culturile sincretice, postcoloniale și de societățile postindustriale. Acest fapt s-a produs practic, în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea, odată cu punerea în discuție a ritului/ritualului de la definiție și chiar etimologie la tipologie, structură, funcții și dinamica acestora.

Astfel, Anthony Wallace (1966) considera riturile de trecere o specie a *riturilor ideologice*[2], René Girard (1972) numește toate formele de manifestare menite să păstreze și să perpetueze ordinea instaurată *illo tempore* prin repetarea actului sacrificial *rituri de fixitate*[3], iar Victor Turner, dezbătând condiția neofitului, demonstrează cum acesta este definit de *communitas* (starea incertă, neliniștitoare, nedefinită, numinoasă, în termenii istoricilor religiilor), plasându-se astfel în opoziție cu grupul căruia i se va integra, interesat în a conserva ordinea rigidă pe care o denumește *societas*[4]. Astfel, nou-născutul este văzut ca o prezență ce generează *anti-structură*, dez-ordine în sânul unei comunități care acționează în scopul formării tuturor membrilor conform unor pattern-uri îndelung exersate, astfel încât să corespundă exigențelor mecanismului social. Anterior, antropologul american s-a preocupat în mod intens de problema liminalității[5] pentru ca peste aproape două decenii să realizeze o analiză de antropologie simbolică a culturilor tribale și agrare[6], pe de o parte, și a celor organice, pe de alta. În acest context, a luat în discuție opoziția liminal/liminoid construind o serie simetrică a manifestărilor care asigură și perpetuează modelele comportamentale, ordinea și stabilitatea în cele trei tipuri de societăți.

---

[1] Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași, Editura Polirom, 1996 (trad. a lucrării din 1909 de Lucia Berdan și Nora Vasilescu), p. 16 squ.

[2] Anthony Wallace, *Religion; An Anthropological View*, 1966, *apud* Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 51.

[3] René Girard, *Violența și sacrul*, București, Editura Nemira, 1995 (trad. a lucrării din 1972 de Mona Antohi).

[4] Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine Publishing Comp., 1969.

[5] Idem, *Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage,* în „The Proceedings of the American Ethnological Society" [1964], Symposium on New Approaches to the Study of Religion, p. 4–20.

[6] Idem, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications, 1982.

https://biblioteca-digitala.ro

O analiză extrem de detaliată a riturilor a elaborat și antropologul francez Claude Rivière (1997), propunând cinci repere structurale ale acestora, începând cu secvențialitatea și succesiunea în timp, repartizarea rolurilor, scopul exprimat prin multiple mijloace (recuzită, toposuri consacrate), toate concepute ca „elemente-catalizatori ai imaginii și acțiunii", și încheind cu afirmarea acestor manifestări ca acte de comunicare purtătoare ale funcțiilor limbajului definite de R. Jakobson. Autorul ține însă să menționeze cu prudență și spirit realist că „o asemenea schemă ideală nu elimină însă intervenția și, câteodată, unele perturbări sau derapaje [...]. Pe orice etnolog competent trebuie să-l preocupe jocul variantelor și al contrastructurilor"[7].

În continuare, Cl. Rivière privilegiază doar cinci dintre multiplele funcții ale riturilor: cea *de mediere* – prin care sunt reînnoite și reînviate credințele –, cea *integrativă* – prin care este consolidată legătura socială menită să dea coerență normelor sociale, să reafirme consensul asupra valorilor, să asigure mecanisme motivaționale și mobilizatoare pentru îndeplinirea scopurilor comune și să ducă la unificarea simbolică reiterată ritmic –, *funcția ordonatoare, anamnetică* – care certifică și confirmă adeziunea la ordonarea mitică a lumii –, cea *securizantă* – care se exercită ca un anxiolitic în plan psihologic ori de câte ori individul sau grupul trece printr-o schimbare – și, în fine, cea *dinamogenă* – prin care „ritul canalizează emoții, descătușându-le totodată [...] îi mobilizează pe participanți, îndemnându-i să ia anumite hotărâri și asigurându-i [...] că sacrificiul aduce un spor de putere și de energie."[8] Deși riturile impun îndeplinire completă și riguroasă în respectarea coordonatelor lor structurale, iar acest lucru este adesea obsesiv susținut în societățile conservatoare, totuși sunt supuse și ele transformărilor de tipul reinterpretărilor, excrescențelor secvențiale, palingenezei, omisiunii și, mai apoi, abandonului, datorate slăbirii semnificațiilor, dispariției complete cauzate de decăderea unei credințe (religii, mișcări religioase sau populații), sau pot supraviețui în forme noi, resemantizate, restructurate, hibridizate sau complet desacralizate, luând forma unei desfășurări vădit spectaculare[9].

Așa cum a arătat încă de la început A. van Gennep, echilibrul celor trei tipuri de rituri care decupează clasa mare a celor de trecere variază în funcție de scop, de natura trecerii și de cea a inițiaților, de ponderea pe care însăși comunitatea o recunoaște etapei și momentului. La prima vedere, nașterii – „pătrunderii în cultural", cum am numit-o în alt studiu[10], – ar trebui să-i fie caracteristice în cea mai mare măsură riturile de integrare/agregare, or lucrurile nu stau deloc așa în nicio civilizație. De fapt, perioada liminală este deosebit de amplă și densă din punct de vedere ritual și aceasta interesează, deopotrivă, nou-născutul și mama, iar în situații distincte (prima naștere, venirea pe lume a gemenilor etc.), se extinde asupra familiei nucleare.

[7] Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Iași, Editura Polirom, 2000 (trad. a lucrării din 1997 de Mihaela Zoicaș), p. 89–90.

[8] Idem, *op.cit.,* p. 91–92.

[9] Idem, *op.cit*., p. 92–93.

[10] Narcisa Alexandra Știucă, *În pragul Lumii Albe*, București, CNCVTCP, 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

În societățile tradiționale întreg ansamblul ritual-ceremonial a fost atent respectat, de această atitudine depinzând nu doar integrarea firească a noului membru și reintegrarea mamei, a cuplului care accedea la o nouă condiție, ci mai ales echilibrul comunității văzute ca întreg. În societățile organice, în care normele vechi nu mai operează întrucât s-au îndepărtat de „adeziunea mistică" la valorile arhaice, riturile, eliberate de inhibițiile și obsesiile enumerate mai sus, sunt concepute ca să impună individul ca entitate unică în felul său, respingând *de plano* conformismul, rigoarea, previzibilul, uniformizarea. Practic, putem vorbi nu atât despre respingerea ideii de ritual, de sfidarea normelor și distrugerea modelelor, cât despre reinterpretarea lor, reconstruirea pe baza altor ierarhii de valori, a unei mentalități schimbate ce pornește de la un singur, indubitabil refuz: acela de a fi considerat modelabil *more maiorum*.

Totuși, oamenii au încă nevoie de rituri, se raportează la gesturi și simboluri care marchează, imortalizează momentul. Riturile îi subliniază importanța, caracterul decisiv sau irepetabil, de aceea ni se pare pertinent următorul comentariu: „Riturile, ca și miturile, pot să moară, dar pot să și zămislească. Dacă unele mor, altele se nasc, inclusiv sub ochii noștri, negreșit, [este] pentru că ritul, ca și mitul de întemeiere, ca și familia, se află la însăși baza societății. Orice grup rock, orice bandă de periferie, orice familie își are istoria mitică și riturile sale și când spunem asta ne ferim să asimilăm prea rapid marile ritualuri religioase și politice ritualurilor domestice sau ale micilor grupuri, ci doar subliniem necesitatea existentă de a se da un sens activităților și grupurilor, oricare ar fi ele, căci fără aceasta nu vor fi decât indivizi față în față, lipsiți de relația cu celălalt, adică nu va mai fi decât ceva de neconceput, de netrăit"[11].

Urmând reperele analitice ale lui Victor Turner, descoperim că societățile complexe nu se dezic nici ele de etapele trecerii umane, doar că alături de liminalitate se afirmă liminoidul. În ultimă instanță, acesta din urmă se definește ca o reinterpretare individuală a riturilor:

„In complex, modern societies both types coexist in a sort of cultural pluralism. But the liminal – found in the activities of churches, sects, and movements, in the initiation rites of clubs, fraternities, masonic orders, and other secret societies, etc. – is no longer world-wide. [...] The liminoid is more like a 'commodity' – indeed, often is – commodity, which one selects and pays for – than the liminal, which elicits loyalty and is bound up with one's membership or desired membership in some highly corporate group. One works at the liminal, one plays with the liminoid". [În societăţile complexe moderne coexistă ambele tipuri într-un fel de pluralism cultural. Dar liminalul – identificat în activităţile bisericilor, sectelor şi mişcărilor (religioase), în riturile de iniţiere ale cluburilor, frăţiilor şi ordinelor masonice şi în alte societăţi secrete – nu mai este universal. Liminoidul

[11] Françoise Héritier-Augé, *De la mort à la naissance des rites*, 1991, *apud* Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere și ciclul de viață,* în Monique Segré (sub direcția), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 169–170.

https://biblioteca-digitala.ro

este mai mult o valoare materială – şi adesea chiar este ceva pe care cineva o alege şi plăteşte pentru ea – mult mai mult decât liminalul, care solicită loialitate şi este legat de calitatea de membru al unui grup sau de aspiraţia către această calitate în cazul unui grup cu solidaritate puternică. Unul acţionează în plan liminal, unul joacă (interpretează) cu liminoidul.][12].

Atașat culturilor în care relațiile contractuale iau locul solidarității mistice, *liminoidul* opune integrării sistemice fragmentarul și marginalul experimental ivite din inițiative individuale, substituie ciclicității și caracterului transformativ al riturilor un continuum bazat pe reprezentări „personal-psihologice" și pe reinterpretarea simbolică și se dezvăluie – nu de puține ori – contestatar și revoluționar, ceea ce conduce fie la modificarea prin negociere a ordinii și la o toleranță pluralistă, fie chiar la dezmembrarea coerenței sistemului tradițional[13].

Etapa liminală din contextul nașterii conținea, în societatea tradițională românească, o serie de acte rituale și ceremoniale care aveau mai multe finalități – convergente și simultane sau succesive – în funcție de cele două persoane plasate „pe prag", nou-născutul și lăuza. Menționăm încă de la început că protagonista omniscientă și omnipotentă, adevărat mijlocitor între primejdioasa lume a sacrului și vulnerabila, ezitanta lume a profanului, era moașa.

Ne referim deci la rituri de separare conjugate cu cele augurale și propițiatorii precum: secționarea cordonului ombilical și punerea la adăpost a „casei/locului" (placentei), aducerea apei sfințite de preot pentru efectuarea primei scalde, care era însoțită de rostirea urărilor cu funcție predictivă și modelatoare și urmată de „slobozirea casei" (purificarea locuinței, a incintei în care se petrecuse nașterea). Un moment de o importanță și de o solemnitate aparte îl constituia „cina Ursitoarelor", ritual complex de consacrare fundamentat pe mitul patronării destinului uman de către trei zâne, reprezentante ale sacrului, pe cât de imprevizibile, pe atât de puternice.

Cum despre această secvență a tradițiilor de la naștere am scris pe larg într-un studiu recent[14], ne vom limita la a menționa cadrul spațio-temporal și componentele mesajului. Cel dintâi se cerea riguros respectat întrucât, odată cu venirea pe lume a unui nou-născut, forțele sacrului se activau de la sine; prin urmare, era ireverențios ca acestea să nu fie întâmpinate în momentul mitic statornicit – a treia seară după naștere – și în locul care, practic, îi era destinat, căminul părintesc. Pe lângă componenta verbală extrem de prețioasă, aparținând registrului incantatoriu, sunt remarcabile și alte componente ale discursului magico-ritual, adevărați „catalizatori simbolici" precum alimentele consacrate și consacratoare (pâinea, vinul, apa, untdelemnul), accesoriul vestimentar sau substitutul magic (brâul, betele sau brăcirile moașei sau ale mamei; măsura pruncului), lumina și banul. Fără a insista

[12] Victor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications, 1982, p. 55.

[13] Idem, *op.cit*., p. 53–55.

[14] Narcisa Știucă, *Zânele sorții: cult, narațiune și spectacol,* în „Studii și cercetări de etnologie", ICSU Sibiu, tom XXXI, 2017, p. 103–110.

https://biblioteca-digitala.ro

asupra semnificațiilor multiple ale acestor obiecte constituite într-o ofrandă pentru Ursitoare, punctăm doar două valențe simbolice extrem de interesante ale lexicului ritual: faptul că aparțin – fără excepție – sferei culturii și că sunt purtătoarele unui mesaj anticipativ-reverberant pe care îl regăsim în celelalte momente existențiale (lumânările de nuntă, „statul" mortului, turta miresei, banul pentru vama sufletului), ambele trăsături confirmând conceperea lor ca „daruri cămătărești", cum le numește Roger Caillois. Așa stând lucrurile, este lesne de înțeles de ce comunicarea propriu-zisă era socotită o încercare dificilă, aproape imposibil de săvârșit, în ciuda meticulozității cu care erau îndeplinite gesturile. În acest sens, sunt edificatoare tradițiile orale care vorbesc despre indicii ale descinderii lor în spațiul domestic, dar mai insistent despre o comunicare onirică a lor cu persoana care le-a invocat și le-a oferit daruri.

Din informațiile mai recente rezultă o retragere completă a acestor ființe mitice din proximitatea lumii profane și chiar un refuz al comunicării, în urma ofensei aduse de oamenii incapabili să păstreze taina ursirii, dar mai ales să se supună necondiționat acesteia: „De la o vreme nu le-o mai auzit femeile, s-o strămutat și le-o auzit tații. De la o vreme nu le-o mai auzit nici tații."[15]; „Acuma ce să mai vadă?!... că nasc la spital!... Acuma urseşte la spital! Ele (moașele), cân' vine (lăuza), face obiceiu' da' degeaba! Că atuncea sunt patru zile, șase zile... nu mai e a treia zi! Noi facem cân' vine obiceiu', da' după naștere trebuie, când vine iele (Ursitoarele), atuncea, că atuncea știu iele că s-a născut!"[16]

Următoarele acte – ale căror „maestru de ceremonii" era tot moașa – pregăteau integrarea în sfera profanului, în cercurile concentrice ale socialului (familie lărgită, neam, comunitate religioasă și sătească). Ea era cea care „purta vestea" nașterii la preot – în zonele în care numele ales era cel al sfântului prăznuit aproape de aceasta – și la viitorii nași, pentru ca mai apoi să fie invitat întreg grupul căruia urma să i se alăture mama. Vizitarea lăuzei se înscria în actele de bună-cuviință și ceremonialitate tradițională, era un semn de solidaritate și de confirmare a noii condiții a familiei, aceea de părinți, dar și cel dintâi al integrării noului membru. Nu lipsită de solemnitate, „venirea cu (în) rodin" (cu *poclon*, cu *cinstă* sau *crăvai*) căpăta aspectul unui act social bazat pe obligațiile reciproce de a oferi și de a primi[17], dar era totodată încărcat și cu semnificații magice: darurile aduse de femei erau menite să aducă pruncului bunăstare (grâu, cânepă), frumusețe și prestigiu (busuioc, trandafiri, zahăr, miere sau prăjituri dulci).

În societățile actuale, riturile de trecere au suferit multiple transformări datorate mai cu seamă reconsiderării ideii de solidaritate de grup, impunerii unei apreciabile distanțe între structurile familiale propriu-zise și colectivități și, în acest

[15] Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere,* în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", Cluj, 1965–1967, p. 577.

[16] Informație de teren înregistrată în loc. Izvoarele (Tulcea) în anul 2002 de la A.M. (72 ani, de etnie greacă).

[17] Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Editura Polirom, 1997 (trad. a studiului din 1923–1924 de Silvia Lupescu), p. 63–65.

https://biblioteca-digitala.ro

context, emancipării cuplului. Între cele care interesează lucrarea de față sunt relevante estomparea prezenței sacrului și reconfigurarea relației cu acesta, fapt care are drept consecințe diminuarea rolului de mediator al celui care, odinioară, gestiona inițierea și trecerea propriu-zisă și inovarea la nivelurile structural (fazele și etapele) și lexical (efigiile și însemnele). Totuși omul actual mai crede încă în rituri, așa cum conchide etnologul elvețian Pierre Centlivres:

„On ne peut donc pas parler de la fin des rites. Dans la société postindustrielle où domine l'individualisme, l'éclatement des appartenances identitaires va de pair avec un besoin accru en rituels". [Nu putem vorbi, aşadar, de un sfârşit al riturilor. În societatea postindustrială în care domină individualismul, fărâmiţarea afilierilor identitare merge mână în mână cu o nevoie crescândă de ritualuri.][18].

Așadar, venirea pe lume a unui copil rămâne un eveniment a cărui importanță este subliniată de atitudinea entuziastă a familiei restrânse și a celei lărgite, a cercului de prieteni și colegi ai părinților cărora aceștia le oferă ocazia de a-l celebra împreună. Ca și în cazul nunții actuale, protagoniștii trecerii – părinții – sunt implicați atât în a gira integrarea nou-născutului, cât și în a dispune asupra derulării momentelor rituale. Ne referim aici la renunțarea la modelele vechi de atribuire a numelui, dar și la cele ale rețelei parentale, furnizoare a celor două roluri importante de inițiatori, moașa și nașii. Cea dintâi este o persoană care nu mai este în mod obligatoriu un exponent al neamului, acea *sage femme* a societăților tradiționale; eventual este solicitată doar în momentul conducerii pruncului la ceremonia religioasă a creștinării. Nașii nu sunt decât rareori cei care i-au cununat pe părinți, iar Biserica îngăduie de multă vreme ca aceștia să fie necăsătoriți, foarte tineri, uneori celibatari...

În aceste condiții își fac loc forme hibride de oficializare a noului statut al cuplului și de marcare a pătrunderii în cultural a nou-născutului, între care se afirmă, ca o formă rituală hibridă, ședințele foto în studio, albumele foto digitale și distribuirea acestora în rețelele sociale. Mai mult decât atât, așa cum ne vom strădui să demonstrăm, poziția privilegiată pe care o deținea moașa în etapa liminală este preluată de artistul fotograf care, recurgând la construirea unor imagini simbolice, apelează – nu putem ști cât de conștient – la o serie de arhetipuri vehiculate de riturile de trecere, dar mai ales de reflexele lor narative și imagologice. Pe de altă parte, mesajele cu care firmele își întâmpină beneficiarii se centrează pe ideea lui *carpe diem* și pun în valoare semnificațiile fotografiei identificate și definite acum aproape o jumătate de secol în urmă de Susan Sontag. Asemenea martori vizuali dau impresia de aleatoriu și accentuează atât asupra ireversibilității timpului, cât și irepetabilității evenimentului.

Autoarea americană lua în discuție rolul anamnetic al fotografiei, precum și pe acela de conservator – la distanță în spațiu și timp – al solidarității familiale:

[18] Pierre Centlivres, *Rites de passage,* în *Dictionnaire historique de la Suisse* [Dicționar istoric al Elveției], 2015, online, https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/015992/2015-02-19/ accesat 8 mai 2020, 7.22. p.m.

https://biblioteca-digitala.ro

„Prin fotografie, fiecare familie își construiește o cronică-portret, un fel de trusă portabilă de imagini care depune mărturie pentru legătura membrilor ei. Contează prea puțin ce anume fotografiezi, atâta timp cât fotografiile sunt făcute și păstrate cu drag. [...] Pe măsură ce nucleul familial este separat de familia extinsă, fotografia intervine pentru a păstra și reafirma simbolic continuitatea și extinderea vieții de familie. Urme fantomatice, fotografiile oferă o mărturie a existenței rudelor risipite. Un album cu fotografii de familie acoperă familia extinsă în general și, deseori, este tot ce rămâne din ea”[19]. În continuarea, ea demonstrează cum fotografia devine un cronicar și un etalon al unei lumi, chiar dacă dincolo de imagine sesizăm sau bănuim intențiile regizorale. La rândul ei, contemplarea fotografiilor dă iluzia ubicuității, a întoarcerii în timp, a stăpânirii unei experiențe care, de fapt, este mediată de obiectiv și de fotograf. Instituind noi convenții estetice, fotografierea reușește o ceremonializare a cotidianului și se lansează chiar în omagierea banalului, astfel încât, în epoca postindustrială, această activitate devine un rit familial și un act de comunicare simbolică în contextul dispersării generațiilor marcate de nostalgia locurilor și a stilului de viață originar[20].

Fotografiile la care ne vom referi se înscriu în această țesătură socio-simbolică prin care – nu de multă vreme – tinerele familii suplinesc multitudinea de rituri și practici care marcau liminalitatea la naștere. Interesant este însă că primele imagini cu un nou născut sunt inițiate „instituțional” de asistenta medicală care ajută la venirea pe lume îndeplinind actul „vestirii” despre care vorbesc izvoarele etnografice vechi: „După ce i-a luat căciula sau l-a descins și după ce a primit banii de răscumpărare, moașa îi arată copilul [...]. Tatăl se scoală acum de pe scaun, se duce până lângă masă, unde se află copilul, se pleacă, îl rădică și sărutându-l îl duce și-l dă mamei sale”[21]. Desigur că emoția de altădată a taților care își doreau fii este azi aproape insesizabilă, fapt datorat evoluției imagisticii și a tehnicii de screening care dezvăluie sexul fătului încă din a douăzecea săptămână de sarcină. Totuși, fiorul transformării pare să-i cuprindă întru totul, iar acest lucru simt nevoia să-l împărtășească neîntârziat – grație multiplelor posibilități pe care tot tehnica le furnizează – cu familia, colegii și prietenii, mai ales cu cei „virtuali”. Imagini din primele minute de viață a nou-născutului circulă aproape instantaneu la distanțe nebănuit de mari, făcându-i martori și părtași la eveniment nu doar pe „destinatari” ci, printr-o funcție care ține de democratizarea informației, și pe mulți alții care aparțin unor rețele aproape incontrolabil de ample.

Următoarele secvențe care se doresc a fi imortalizate presupun prezența unui profesionist, artistul fotograf, plasarea într-o incintă dedicată, studioul foto, și conceperea unei „puneri în scenă”, ședința foto. Cultura tradițională românească nu a dezvoltat nuclee mitice care să descrepteze zămislirea și venirea pe lume a copiilor,

[19] Susan Sontag, *Despre fotografie*, București, Vellant, 2014 (trad. a lucrării din 1977 de Delia Zahareanu), p. 17.

[20] Idem, *op. cit.,* p. 89 squ.

[21] Sim. Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995 (reed. a vol. din 1892), p. 68.

https://biblioteca-digitala.ro

așa cum găsim la alte popoare. Singurele „indicii" privind gândirea mitico-simbolică – dacă le excludem pe cele fabuloase prezente în basm – sunt cele pe care le insinuează puținele texte-urare publicate în monografia lui Sim. Fl. Marian[22]. Unul dintre ele, prezență unică în culegerile de folclor, opune „lumea albă", sfera culturalului, „pustiei", o imagine vagă, neliniștitoare a unui teritoriu sacru.

Prin urmare, artiștilor fotografi de azi nu le sunt la îndemână simboluri și imagini autohtone, ceea ce i-a făcut să se orienteze spre arhetipuri sau spre mitologemele Lumii precum: pruncul zămislit *ex nihilo,* abandonat și ocrotit de stihii, pruncul-dar al zeilor, cu ascendent astral, pruncul-giuvaier, ivit în mod miraculos dintr-un ou primordial, dintr-o floare sacră, o bulă, o cupă, o casetă sau un cufăr de aur sau care irumpe din miezul unei pietre prețioase[23].

La prima vedere, fotografiile în care nou-născuții care dorm într-un cuib de iederă, viță-de-vie și flori sălbatice, în leagăne sau scrâncioburi ornamentate cu flori, înconjurați de cununi de grâu sau așezați pe blănuri naturale, ca și cei așezați în coșuri împletite din nuiele sau răchită, în donițe, hârdaie miniaturale sau chiar în găleți de tablă sunt inovații care încearcă să spargă tiparele imaginilor idilic-serafice fără a renunța la stilul vintage, dar accentuându-l pe cel rustic. Și totuși, acesta este doar un prim strat al privirii pe care l-am echivala cu cel denotativ al limbajului verbal.

Conotații interesante propun, de exemplu, imaginile care par să trimită la poveștile „copilului aflat" sau mai curând expus și recuperat; în fotografii, protagonistul e așezat în coșuri ce amintesc de *kystis*-ul antic grec destinat ofrandelor, pe mici plute sau bărci de lemn, în valize sau de-a dreptul în lădițe destinate transportului fructelor. Atunci când sunt privite, ele generează ideea de dar divin, de copil excepțional atât ca origine, cât mai ales ca proiecție a acesteia asupra destinului. Abandonul este condiția *sine qua non* a evoluției și afirmării, așa după cum comenta C. G. Jung, iar copilul este văzut ca „un mediator, un salvator – cu alte cuvinte, un *întemeietor al Întregului*. Pentru a satisface această semnificație, tema copilului e susceptibilă să ia forme deosebit de variate [...]; se poate exprima, de pildă, prin tot ce e rotund: cerc sau sferă ori tetradă, o altă formă a *entității*"[24]. Or, abandonarea sugerată nu face altceva decât să transmită subliminal mesajul că noul membru va face ca familia să fie întreagă, completă, viguroasă și, prin perpetuare, salvată de la efemerul existenței.

Una dintre ipostazele cele mai simple, dar extrem de sugestivă, pe care o vom numi „copiii-crisalidă", este cea în care se înfățișează pruncii înveliți strâns în scutece monocolore – uneori albe și lipsite de orice accesoriu – sau așezați în recipiente, pe blană naturală sau pe țesături rustice, uneori chiar suspendați pe suporturi care imită coconul. Aceasta este, în interpretarea noastră, o încercare a

[22] Idem, *op. cit*., p. 39–40; p. 158–159.

[23] Károly Kerényi, *Copilul divin,* în C. G. Jung, K. Kerényi, *Copilul divin. Fecioara divină (Introducere în esența mitologiei)*, Timișoara, Amarcord, 1994, p. 85.

[24] C. G. Jung, *Contribuție la psihologia copilului ca arhetip*, în C. G. Jung, K. Kerényi, *op. cit.*, p. 149.

https://biblioteca-digitala.ro

fotografului de a reconstitui condiția fetală a copilului pentru a obține o „istorie a vieții" cât mai completă. Se construiește astfel pentru privitor o sugestie a lumii prenatale, dar se și consolidează – prin simbolistica albului – imaginea neofitului, a pruncului văzut ca imperfect, vulnerabil, imprevizibil ca orice entitate proaspăt desprinsă de lumea sacrului.

De asemenea, nu este de desconsiderat prezența elementului acvatic fie ca „lăcaș" al nou-născutului, așa cum am arătat, fie ca element de efect luminiscent (boluri, vaze, cupe cu apă în care lumina se reflectă, dar par totodată a veghea...). Desigur că interpretarea simbolică ne trimite la triada fertilitate – apă – maternitate, vasul – la matricea maternă în sine, mai apoi, și la calitățile purificatoare și consacratoare ale elementului vital și, prin ele, la momentul decisiv al trecerii: botezul. Ni se pare evident că, în asemenea compoziții, pe lângă efectele tehnice, artistul fotograf urmărește și rapeluri ideatice de tipul celor menționate mai sus și care ne permit să decriptăm recuzita simbolică tot în cheia lui K. Kerényi: „...a pluti pe suprafața ei și a ieși din ea semnifică unul și același lucru. Aceste două realități echivalează cu noțiunea de *a nu fi încă scos din ne-ființă și totuși a fi deja*"[25].

Această recuzită de studio nu este întâmplătoare, iar faptul este atestat și de circulația foarte amplă în mediul digital; practic, le regăsim pe site-urile de promovare ale firmelor care oferă servicii foto dedicate copiilor într-o varietate relativ restrânsă și adecvată grupelor de vârstă. Una dintre surse ar fi moda, trend-ul, dar originea o găsim în tratarea – de-a lungul timpurilor – a nucleelor mitice enumerate mai sus în artele plastice și în cele decorative, preluată în secolele din urmă de mass culture și media culture. Un exemplu edificator în acest sens sunt regizările foto care au ca model frizele antice pompeiene cu amorași (erotes) din Casa dei Vettii, care au devenit, la rândul lor, surse de inspirație pentru imagini cu îngeri și hieruvimi-copii de-a lungul epocilor renascentistă și barocă. Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aceste simboluri ale iubirii, armoniei și inocenței descind în colecțiile de cărți poștale ilustrate destinate sărbătorilor, dar și celebrării evenimentelor familiale și individuale.

Aceste posturi, studiate și regizate de fotografi, par a fi adecvate după prima săptămână de viață; imaginile actuale sunt realizate cu minimum de decor idilic-paradisiac (fulgi, petale de trandafir, de crin sau doar țesături diafane), într-o cromatică pastelată sau într-un decor alb imaculat susținut de lumină plină, care disipează fundalul făcând să se evidențieze subiectul – accesorizat cu aripi, diademă și amulete. Se disting net, prin urmare, de tratările mitologice în care copilul „stihial" este plasat în clar-obscur sau penumbră, accentuate de cromatica ternă sau rece a decorurilor voit naturale, ale căror volume și contururi se disting net. Asemenea compoziții fotografice decupează o nouă etapă a „istoriei de viață" a copilului, intrarea în cultural, dar cu păstrarea naturii ambigue, încă marcată de apartenența la o abia întrezărită lume a perfecțiunii și a miracolului.

[25] K. Kerényi, *op. cit.,* p. 123.

https://biblioteca-digitala.ro

În fine, alte tipuri de tratări fotografice a condiției liminale a copiilor se plasează sub semnul urării figurative și, totodată, sub cel al agregării la modele, valori și idealuri familiale și sociale. Astfel, artiștii fotografi „pun în scenă" viitorul micuților făcând apel la decoruri și accesorii inventiv concepute pentru a rezona cu înclinațiile și hobby-urile părinților sau pentru a le „orienta" destinul într-o anume direcție. Din albumele digitale, de pe paginile web ale firmelor, dar mai ales de pe rețelele de socializare, se ivesc imagini cuceritoare cu băieței viitori fotografi, exploratori, violoniști, interpreți de jazz sau mariachi, aviatori, jucători de baseball, rugby sau canotori; fetițelor le este menit un viitor de prințesă, de balerină, de regină a florilor, dar și de gospodină și mămică. Nu lipsesc cele două procedee obișnuite de transformare personală, arborarea măștii și travestiul, prin acestea, puternic influențate de cultura media, părinții încercând să transmită nou-născutului adeziunea la anumiți eroi ai benzilor desenate, desenelor animate sau chiar ai filmelor de ficțiune.

Regăsim, așadar, și în acest set tipologic intenția artistului fotograf – materializată în imagini și tendințe de abordare – de a prelua din prerogativele vechiului „maestru de ceremonii" care întâmpina nașterea unui nou membru, așa cum, la nuntă DJ-ul se substituie vornicului sau cumnatului de mână. Identificăm în aceste opțiuni pentru tratarea „personal-psihologică" intenția de a raporta fiecare individ la câte un model exemplar și, totodată, de a-l înfățișa ca unic, inegalabil, printr-o proiecție a viitorului ce ține de gândirea magică. Căci dacă în societățile arhaice și în cele tradiționale „a rosti" însemna „a face să se întâmple", cu atât mai evident „a pune în scenă" și „a imortaliza" sunt gesturi convingătoare care, în plus, au valoare de martor vizual capabil, în viitor, să confirme puterea magică – augurală, auspicială, divinatorie – a actului fotografierii.

Susan Sontag vorbea despre fotografie ca fiind capabilă să eternizeze clipa, să se constituie într-un artefact, „o consemnare a trecutului, și o nouă modalitate de a gestiona prezentul"[26]. Am observat însă că atunci când este intenționat „artistică" ea uzează de simboluri, idei, pattern-uri care își au sursele în experiențele și inspirația personale și ajunge să combine imagini purtătoare de valori și mesaje culturale supuse proceselor de sincretism și bricolaj[27]. Nu rareori fotografiile sunt rezultatul „re-producerilor autohtone", fundamentate pe un psihic colectiv[28] resurecționat și apoi filtrate prin capacitatea artistului de a compune – reinterpretând sau doar revelând – imagini desprinse din cele mai relevante și mai impresionante arhetipuri.

Lucrarea noastră și-a propus să demonstreze că relativa „sărăcire" a riturilor de trecere actuale nu este decât un aspect de suprafață: o serie de acte și gesturi menite – în cazul concret al întâmpinării nou-născuților – își mențin caracterul

[26] Susan Sontag, *op. cit.,* p. 173.

[27] Gilles Ferréol, Guy Jucquois, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Iași, Polirom, 2005, p. 92–96, 604–606.

[28] C. G. Jung, *op. cit.,* p. 137.

https://biblioteca-digitala.ro

augural, modelator chiar dacă mijloacele, instrumentele, actanții și chiar concretizările sunt sensibil modificate. În urmă cu mai bine de două decenii am formulat unele opinii privind sensul schimbării acestor tradiții, iar rezultatele analizei pe care am reușit să o elaborăm sperăm să fi fost capabile a le susţine: „Credem, cu un optimism sincer, că, în ciuda multor transformări și alunecări de sensuri, a multor pierderi semantice, care ne fac să bănuim societatea contemporană de insensibilitate, ea mai păstrează încă aspirația spre împlinirea exemplară, ceea ce o leagă de trecutul ei arhaic și tradițional. Odată perceput fiorul Începutului – fie că înseamnă an nou, naștere, casă nouă, sărbătoare a recoltei – omul rememorează și retrăiește existența primordială pusă sub semnul ritmului, al ordinii, al resturilor îmblânzite, umanizate prin cunoaștere, eternizate prin speranța în reluarea mereu și mereu a existenței”[29].

*

Întrucât nu deținem acordul reproducerii fotografiilor pe care am efectuat analiza, furnizăm mai jos adresele la care acestea pot fi accesate:

https://magdaconstantin.ro/sedinta-foto-maternitate-bucuresti/
https://mariusniculae.com/
https://imaginivii.ro/
https://www.fotografbebe.ro/
http://www.ghemotocfotostudio.ro/portofoliu-nou-nascuti
https://perfectmoments-photography.com/newbornphotography/
https://www.neridalouisephotography.com/portfolio/
https://www.smallprintsphotography.co.uk/
https://www.michaelkormos.com/_nyc-newborn-photography/
https://www.studiofreyja.com/newbornphotographyinsandiego
https://purenaturalnewborn.com/photography-studio
https://www.russjacksonphotography.co.uk/newborns
https://www.picturewithlove.photos/copy-2-of-style

[29] Narcisa Alexandra Ştiucă, *În pragul*..., p. 202.

https://biblioteca-digitala.ro

BRADUL ȘI STEAGUL ÎN CADRUL NUNȚII ROMÂNEȘTI. DESCRIERE, FUNCȚIONALITATE ȘI SIMBOLISTICĂ, ÎN TRECUT ȘI ÎN CONTEMPORANEITATE*

CRISTIAN MUȘA

The Tree and the Flag in the Romanian Wedding – Description, Functionality and Symbolism in the Past and in the Present

The fir tree, or the flag, is a very important object that was part of the wedding ceremonial-ritual props, a male symbol of vitality and power, present in every wedding from the Romanian villages of yore.

In this paper I focus on the importance of the fir tree, as it results from its symbolism and functions during the moments of the wedding. In order to place it in a context, I identified the performers (who made it), the time (when it was made), the place (where it was made), and, least but not least, the moments when the fir tree was used, as well as its part and purpose during the wedding. I combined the information collected by previous researchers with my own participative observation, both as an outsider (as a researcher and not a member of the community) and as an insider (because I was assigned to the ceremonial role of the best man), by describing the ritual-ceremonial aspects of the making of the wedding fir tree and the way it was used at a wedding in the village of Poienița, Bălilești commune in Argeș county, in the fall of 2019.

Keywords: *wedding, nuptial props, ceremonial and ritual moments, old and new features, fir tree and flag dance*

Cuvinte-cheie: *nuntă, recuzită nupțială, momente rituale și ceremoniale, aspecte vechi și contemporane, dansul bradului și al steagului*

În tradiția populară a nunții românești, de la practicile ritual-ceremoniale din momentele premergătoare nunții până la cele postnupțiale, se creează *un întreg* din punct de vedere simbolic, în mod special, făurind imaginea a ceea ce, de cele mai multe ori, specialiștii etnologi numesc „spectacolul nunții”. Nunta (desfășurarea propriu-zisă a acesteia), reprezintă manifestarea cea mai complexă din cadrul obiceiurilor vieții de familie, o manifestare în care jocul popular încă mai are un rol foarte important, fiind prezent în toate actele rituale și ceremoniale. Nu dorim, deocamdată, să ne referim la jocul popular întâlnit, în general, în cadrul nunții, ci

* Acest articol face parte din planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Proiectul nr. 1 – *Etnologie românească. Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare și muzicale*. *Căsătoria*. Volumul IV. Partea a 2-a. *Căsătoria și nuntirea. Perspectivă culturală*.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 103–123

https://biblioteca-digitala.ro

doar la unele momente ritual-ceremoniale cu joc. Ne îndreptăm, astfel, în mod automat, spre „cuplul" dans–muzică, fie că se joacă în timpul acompaniamentului muzicii instrumentale și uneori instrumental-vocale (*Nuneasca*, *De trei ori pe după masă*, *Jocul găinii* etc.), fie la finalul cântecelor vocale, ca o pecete a îndeplinirii unui act sau ca marcare a trecerii dintr-o stare în alta (după îmbrăcatul miresei, după bărbieritul mirelui, după legarea miresei ca tânără nevastă), fie după realizarea unui obiect folosit în recuzita nunții, cum este, de exemplu, steagul sau bradul de nuntă.

Așa cum strigăturile de joc pot fi *comune* și *speciale*[1] și jocurile populare sunt percepute ca fiind *comune*, adică interpretate la toate ocaziile comunitare, sau familiale și *speciale*, care pot fi interpretate doar în anumite situații. Însă, de cele mai multe ori, *jocurile speciale* fac parte tot din repertoriul comun, dar prin interpretarea lor în anumite contexte cu încărcătură ceremonială sau rituală, acestea capătă o anumită funcție. Chiar dacă bibliografia etnocoreologică despre nuntă nu ne oferă momentan o „bogăție" de informații probate prin care să se demonstreze caracterul comun de interpretare al tuturor jocurilor, cea care se schimbă și care plasează jocul respectiv într-o altă categorie fiind funcția, vom parafraza unele descrieri ale Ancăi Giurchescu, foarte bine exemplificate, prin care se observă cum anumite jocuri din repertoriul comun, *jocuri comune*, capătă statutul de *jocuri speciale*, interpretate ocazional. Așadar, vom exemplifica aceste situații prin comentarea unor pasaje despre nunta din Vrancea extrase dintr-un studiu aflat printre puținele cu tematica repertoriului coregrafic din cadrul nunții, publicat de Anca Giurchescu, în anul 1974, într-un volum semnat împreună cu Constantin Eretescu[2].

Din descrierile specialistei amintite aflăm că dansurile din cadrul nunților vrâncene se pot împărți în *dansuri din repertoriul comun*, activ la hora satului sau nu, dar interpretate de bătrâni, și *dansuri cu funcții rituale* exacte. Din rândul celei de-a doua categorii au fost identificate două jocuri din familia horei, anume *Danțul miresei* și *Nunta* (*Nuneasca*), căpătând funcții diferite în interpretare în mai multe momente. Primul moment cu joc era sâmbătă seara, când aveau loc *vedrele* la casa miresei (joc de separare, ceea ce numim astăzi *petrecerea burlacilor*). Prin desfășurarea vedrelor se înțelege o reinterpretare în viața laică a ceremonialului religios din cadrul cununiei religioase, când mirii și nașii dau roată mesei, în timp ce se rostește *Isaia dănțuiește*, moment cu joc imitat în multe sate, numit *De trei ori pe după masă*. În descrierea vrânceană, mireasa conducea jocul înconjurând masa de trei ori, după care scotea alaiul afară din casă, simbolizând prin această acțiune despărțirea ei de ceilalți tineri necăsătoriți din categoria ei de vârstă. Alt moment al nunții încheiat cu joc este *Udatul*, obicei care apare în majoritatea satelor din sudul și estul României, cu participarea apropiaților, a familiei și a persoanelor cu rol important în nuntă: frații de mire, surorile de mireasă etc. În

[1] Andrei Bucșan, *Specificul dansului popular românesc*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 127.

[2] Anca Giurchescu, Constantin Eretescu, *Folclor coregrafic din Țara Vrancei*, Focșani, [f.ed.], 1974. Lucrarea este împărțită în două studii: Anca Giurchescu, *Dansul popular din Țara Vrancei*, p. 5–30, și Constantin Eretescu, *Jocul în ceremonialul funebru*, p. 31–39.

https://biblioteca-digitala.ro

descrierea acestui moment din nunta vrânceană, de asemenea, *Danțul* are un rol important: „Mireasa se află între surorile de mireasă. La mijlocul cercului o femeie pune o cofă cu apă legată cu un frâu, și cu un mănunchi de busuioc. Cercul se rotește spre stânga de trei ori, de fiecare dată mireasa atinge cu piciorul cofa și varsă puțină apă, iar a treia oară varsă întreaga cofiță”[3]. În cea de-a treia situație, *Danțul miresei* apare la „hobotit”, fiind jucat de trei ori de primul vornic al mirelui în jurul mesei, purtând voalul miresei pe o creangă de brad și balansând-o deasupra capului ei. Acest ritual era finalizat după ce nașa îi punea miresei voalul pe cap, iar vornicul trecea creanga de trei ori de-a lungul corpului ei, iar apoi o lăsa la picioare. În a patra situație, la scoaterea miresei din casă, avem de-a face tot cu o variantă de ocolire a mesei prin joc, de data aceasta șirul fiind condus de vornic, urmat de ceilalți membri cu rol ceremonial important, apoi de nuntași.

Dintre toate momentele nunții în care apare jocul, după scoaterea miresei din casă pentru a merge la cununie, cel ce pare să aibă semnificația cea mai importantă este numit acum *Hora mare* a nunții sau *Nuneasca*, înregistrat sub această denumire în mare parte în Oltenia, Muntenia, Moldova și, cu alte denumiri, în celelalte regiuni ale țării. *Nuneasca* este jocul interpretat înainte sau după cununia religioasă, dar de cele mai multe ori după înfăptuirea ceremoniei religioase de logodnă și cununie, care încheie o etapă a desfășurării nunții, urmând, apoi, jocurile de la masa mare. În timpul acestui joc, nuntașii veniți din partea miresei și cei veniți din partea mirelui se coagulează într-un singur grup, urmând apoi mai multe schimburi de replici poetice între grupuri, interpretându-se orații și, tot în acest moment, în mod simbolic, plătindu-se *iernatul miresei*.

Analizând situațiile expuse în care apare jocul, observăm că în cadrul nunții vrâncene nu existau jocuri, așa cum am amintit, cu funcție rituală sau ceremonială, așa cum nu sunt în general pe arealul țării noastre, ci jocuri comune care, interpretate în momente cu o anumită încărcătură, căpătau funcția respectivă. Așadar, exemplificând prin descrierile anterioare, același joc popular avea atât funcția de a marca ieșirea din rândul tinerilor necăsătoriți (la vedre), cât și funcția de fertilitate și propițiere (la hobotit) și, nu în ultimul rând, aceea de integrare în noua familie (jocul întregului alai al nunții la casa mirelui, după cununie).

Am prezentat pe scurt aceste secvențe, nu pentru a le relua în acest articol, ci pentru a demonstra că interpretarea aceluiași joc în mai multe situații capătă cu totul o altă funcție în desfășurarea/înfăptuirea fiecăreia dintre ele, dar și că toate momentele importante din cadrul nunții sunt marcate prin joc.

Dorim să ne îndreptăm atenția și studiul asupra bradului de nuntă din satul Poienița, comuna Bălilești, județul Argeș, bazându-ne pe o cercetare de tip *observație directă* și *participativă* realizată în perioada 13–15 septembrie 2019, pentru a monitoriza situația nunții contemporane și a puncta dinamica acestui rit de trecere. Vom detalia experiența noastră nu înainte de a expune ideile generale despre simbolistica bradului/steagului de nuntă, cine și când îl face, rolul și importanța lui în cadrul momentelor ceremonial-rituale, referindu-ne și la

[3] *Ibidem*, p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

comunitățile românești din afara granițelor, în special cele din nordul Bulgariei: Timoc și Valea Dunării, pentru a putea raporta cercetarea noastră (mai mult un jurnal de teren de tip observație directă), la imaginea nunții de odinioară și pentru a stabili dinamica acestui fenomen.

Bradul și steagul fac parte din recuzita rituală de nuntă, diferind ca denumire, – *brad*, în zona de sud și în estul țării, și *steag* în nord, centru și vest –, dar având aceeași simbolistică. Cusutul și jocul steagului și, de asemenea, pregătirea bradului, reprezintă un moment „de prag" din cadrul ceremonialului nupțial, primul moment prin care se marchează ieșirea dintr-o categorie de vârstă și este un pas premergător integrării mirelui într-o altă stare socială, aceea de bărbat căsătorit, marcându-se, astfel, „moartea" unei faze din viața lui[4]. Nunta propriu-zisă se consideră începută odată cu terminarea pregătirii steagului și a performării jocului acestuia. Gail Kligman interpretează steagul din Maramureș, așa cum poate fi văzut steagul și bradul de nuntă în general, ca pe „un simbol important al căsătoriei; el este un simbol masculin de vitalitate și putere, în care relațiile dintre bărbat și femeie, viață și moarte, precum și valorile patriarhatului sunt codificate cultural"[5].

Acest obiect din recuzita rituală de nuntă reprezintă un substitut al mirelui la casa miresei, fiind pregătit la casa mirelui, dar dus la mireasă până când aceasta este luată de acasă de alaiul mirelui. Este purtat în tot timpul nunții de un stegar, căpătând, astfel, în mod automat și purtătorul lui, un anumit statut: stă permanent lângă mire, atât în momentul în care alaiul mirelui merge s-o ceară pe mireasă, cât și în timpul procesiunii prin sat, dar și în timpul ceremoniei religioase de la biserică. Stegarul joacă steagul în ritmul muzicii și conduce jocurile în toate momentele importante, steagul fiind, astfel, nelipsit[6]. Asemeni steagului călușarilor, prin reacțiile *insiderilor*, dar și prin interpretările specialiștilor, steagul de nuntă apare ca un simbol vital în desfășurarea tuturor acțiunilor nupțiale, un obiect „încărcat" cu fertilitatea, bogăția, bunul mers al noii familii, așa cum vedem și din următoarea descriere: „Palțăul [*steagul,* n.n.] era jucat tot timpul în ziua nunții, de cei care l-au făcut, atât la mire acasă, cât și pe drumul către mireasă, pe drumul spre cununie, în timpul cununiei, până la intrarea mirilor la masă. Abia atunci palțăul era așezat în spatele mirilor. Se zice că steagul trebuie jucat tot timpul și că nu e bine să-l scapi din mână, pe jos. Dacă așa se va întâmpla, atunci cei doi tineri se vor despărți curând, nu vor avea noroc în căsnicie"[7]. Vorbind despre simbolistica steagului, a *furgliței*, și a jocului acestuia la meglenoromâni, Alexandru Chiselev notează că semnifică o inițiere sexuală, asemeni ruperii colacului miresei de către naș,

[4] Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 64.

[5] *Ibidem*, p. 63.

[6] *Ibidem*, p. 64.

[7] Vasile Bele, *Nunta tradițională*, Colecția Ioana Pop-Tupiță, în „Memoria Ethnologica", anul XVI, Baia Mare, nr. 60-61, iulie–decembrie 2016, p. 168.

https://biblioteca-digitala.ro

concluzionând că acesta deține „valențe fecundatoare şi de propiţiere a procreării”[8]. Vasile V. Filip propune o viziune mai largă asupra simbolisticii steagului de nuntă făcând referire la *steag* ca obiect cu o mare încărcătură simbolică întâlnit în realizarea unor acte rituale din cadrul ciclului obiceiurilor și sărbătorilor de peste an: „Steagul este, după cum am văzut, o bâtă încrustată şi împodobită sau nu, alături de buzdugan, poate fi întâlnită mereu ca însemn al cetei, al organizării, al forţei ce emana dintr-o structurare bine consolidată a comunităţii. În acest sens vorbeşte O. Buhuciu despre steagul cetei de feciori din Drăguş sau despre buzduganul junilor braşoveni. Pentru contexte mai conservatoare decât ceremonialul nunţii sunt atestate şi funcţii magice ale acestui obiect ceremonial: să amintim doar atingerile cu «steagul» (tot o bâtă împodobită) ale vătafului cetei de călușari sau scormonitul în foc al «tpiţărăior» din Haţeg cu «colindețele lor» (nişte beţe «ipistrite»). Şi exemplele ar putea continua. Dar chiar şi în contextul nunţii, alte zone mai păstrează funcţiile magice ale steagului: la Turţ, jud. Satu Mare, steagul de nuntă are la vârf o pungă cu câţiva căţei de usturoi, informatorii fiind convinşi că astfel pot fi îndepărtate spiritele rele (strigoi, moroi, borsocai etc.). Pe Valea Barcăului, în jud. Bihor, steagul de nuntă se numeşte ‹‹tov» (adică baston, cârjă), iar stegarul «tovar», iar într-o colindă din aceeași zonă culeasă de Béla Bartók, «tovul» este unul dintre obiectele sacre, purtătoarele puterii divine, întrucât Sf. Ilie, trimis de Dumnezeu să facă fântâni în nişte câmpii secetoase, îi va cere acestuia «tovul» cu care va face nu doar fântâna, ci şi un miraculos pom «nalt şi rămurat», care înmugureşte, înfloreşte şi rodeşte simultan, pe nivele succesive – evidenta ipostază a copacului – axă a lumii. Aşadar, bastonul (tovul) şi steagul (ca ipostază ceremonială a bastonului) au acelaşi regim simbolic cu pomul, toate nefiind, la origine, decât ipostaze ale conceptului de *axis mundi*”[9]. În alte surse bibliografice, steagul de nuntă este comparat cu steagul militar, fiind simbol al eroismului prin felul cum apare în alai: „îl poartă de regulă un călăreț voinic, numit *stegar* sau *stegiș*”[10]. Gail Kligman susține ideea aceasta prin atribuirea unui aspect „militarist” steagului și implicit stegarului, pentru faptul că purtătorul obiectului ritual-ceremonial îl însoțește pretutindeni pe mire, „împăratul” sau „prințul” ca o gardă personală, reprezentând „virilitatea masculină”[11].

În săptămâna premergătoare nunții se realizau ultimele pregătiri importante și fiecare zi căpăta, parcă, o „aură” de sărbătoare mai ales după ce se începea realizarea obiectelor ritual-ceremoniale. În unele consemnări despre nuntă steagul putea fi pregătit chiar cu o săptămână înainte[12]. În cea mai veche consemnare

[8] Alexandru Chiselev, *Nunta ca rit de trecere în societatea tradiţională. Perspectivă trans-europeană*, în „Anuarul Muzeului Literaturii Române Iași”, anul III, Iași, Editura Junimea, 2010, p. 4.

[9] Vasile V. Filip, *Pomul și steagul în ritualul nunții și înmormântării din satul Chiuza, jud. Bistrița-Năsăud*, în „Revista Bistriței”, nr. VIII, 1994, p. 257–262.

[10] Sim. Fl. Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic*, vol. I, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum Vizual, 2008, p. 186.

[11] Gail Kligman, *op. cit*., p. 64.

[12] Vasile Bele, *art. cit*., p. 168; Emil Țîrcomnicu, *Minorități românești sud-dunărene*, *Studiul etnologic al aromânilor,* Bucureşti, Editura Etnologică, 2007, p. 124.

https://biblioteca-digitala.ro

despre aceste activități, steagul de nuntă putea fi pregătit cu câteva zile înainte, rar în ziua nunții[13]. De asemenea, acesta putea fi făcut și miercuri[14], joi[15], vineri[16], sâmbătă[17], însă existau și cazuri în care era realizat chiar duminică dimineața, în ziua cununiei[18]. Responsabili pentru cusutul steagului sau împodobirea bradului erau de obicei tinerii necăsătoriți din grupul de vârstă al mirilor, vecini și prieteni, fără să aibă un rol ceremonial în nuntă[19], dar și persoane căsătorite sau nu, cu roluri și responsabilități bine stabilite în desfășurarea nunții, cu denumiri diferite în funcție de zona etnografică. În bibliografia de specialitate responsabili sunt: stegarii și druștele[20]; stegariul, druștele și feciorii[21]; mai mulți stegari[22]; stegarul și un ajutor[23], cavalerii și domnișoarele de onoare[24]; diveriga împreună cu fetele și feciorii[25]; brădarii împreună cu fetele și feciorii[26]; colăcerii[27], de cele mai multe ori fiind vorba de persoanele care au aceeași funcție, dar diferă doar denumirea în funcție de zonă. Din informațiile publicate de Sim. Fl. Marian aflăm că în unele zone exista și un stegar al nănașului responsabil pentru realizarea acestui obiect ceremonial[28]. Observăm din exemplele anterioare că, în general, tineretul, cu un anumit rol sau nu, era responsabil pentru cusutul steagului și împodobirea bradului

[13] Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p. 186.

[14] *Sărbători și obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român, v*ol. II, *Banat, Crișana, Maramureș,* coordonator general Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 92

[15] *Sărbători și obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român,* vol. I, *Oltenia,* coordonator general Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 101.

[16] *Sărbători și obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic eomân,* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* coordonator general Ion Ghinoiu, București, Editura Etnologică, 2009, p. 125.

[17] *Sărbători și obiceiuri*... vol. I, *Oltenia,* p. 100; *Sărbători și obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. III, *Transilvania*, coordonator general Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 99; *Sărbători și obiceiuri*..., vol. V, *Dobrogea și Muntenia*, p. 111, 115, 120; Gail Kligman, *op. cit*., p. 63; Maria Spătaru, *Nunta pe Târnave: în trecut și astăzi*, în „Studii și comunicări de etnologie", tomul XXIV, Sibiu, Editura Techno, 2010, p. 20; Vasile V. Filip, *art. cit*., p. 257; Viorica Costenar, *Nunta în Lăpuș*, Colecția Viorica Costenar, în „Memoria Ethnologica", Baia Mare, nr. 40–41, iulie–decembrie 2011, an XI, p. 173; *Sărbători și Obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. I, *Timoc*, coord. Emil Țîrcomnicu, București, Editura Etnologică, 2017, p. 59.

[18] *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia*, p. 120, *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, coord. Emil Țîrcomnicu, București, Editura Etnologică, 2011, p. 76.

[19] Vasile Bele, *art. cit*., p. 168, 257; Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p. 186; Gail Kligman, *op. cit*., p. 63; *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia,* p. 101; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 120.

[20] Viorica Costenar, *art. cit*., p. 173.

[21] *Sărbători și obiceiuri...*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș,* p. 81, 89, 92.

[22] *Ibidem*, p. 87.

[23] *Sărbători și obiceiuri...* vol. III, *Transilvania*, p. 99.

[24] *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 111.

[25] *Ibidem*, p. 111, 118;

[26] *Ibidem*, p.115.

[27] *Ibidem*, p. 116.

[28] Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p.187.

https://biblioteca-digitala.ro

de nuntă, însă, în câteva exemple, apar ca responsabile pentru aceasta chiar persoanele direct implicate în nuntă, subiecții propriu-ziși, cum ar fi: socrul mare și ginerele[29], nașii[30] sau ginerele[31], ajutați sau nu de alte persoane.

Locul realizării steagului sau a bradului de nuntă era, de cele mai multe ori, casa mirelui[32], deoarece acesta era apoi dus la casa miresei, ca un substitut al mirelui, însă au fost înregistrate și informații potrivit cărora bradul sau steagul era pregătit la casa miresei[33] și, în cazuri rare, la casa nașilor[34]. Având în vedere simbolistica acestui obiect ritual-ceremonial, prin informațiile potrivit cărora acesta nu era realizat la casa mirelui, putem să afirmăm că au avut loc niște mutații funcționale prin care s-a generat neînțelegerea funcționalității „originale", pregătirea și folosirea lui în cadrul nunții având, în cele din urmă, doar funcție estetică și spectaculară.

Pentru împodobirea steagului/bradului de nuntă erau folosite diferite materiale textile, hârtie colorată, clopoței, plante care erau asociate cu veșnicia, tinerețea, fertilitatea etc., și, nu în ultimul rând, un colac de grâu. Din datele existente în instrumentele de lucru folosite de noi am identificat descrieri ale materialelor folosite și a metodei de realizare care cuprind întreg arealul țării.

Mihai Pop, parafrazând și interpretând informațiile despre nunta din județul Vâlcea, publicate de Gh. Fira[35], material în care găsim una dintre puținele descrieri ale bradului de nuntă din zona de sud a țării, oferă următoarea imagine descriptivă: „La împodobirea bradului flăcăii veneau chiuind. Odată cu ei veneau și fetele și mai târziu cei căsătoriți și bătrânii. Mama mirelui așează în mijlocul odăii o masă joasă cu trei picioare pe care punea un colac sau o pâine presărată cu sare în care înfigeau o lumânare. Mirele cinstea flăcăii cu țuică apoi începea împodobirea bradului. Crăcile se retează la tulpină astfel încât să formeze trei sfere, una mai mare mai jos, una mijlocie și una mai mică la vârf. Apoi bradul era împodobit cu panglici multicolore, cu flori de hârtie și beteală. În vârful bradului se punea o batistă colorată. Bradul astfel împodobit era înfipt în pâinea de pe masă lângă lumânarea stinsă. În jurul lui se încingea hora"[36].

[29] *Sărbători şi obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 134.
[30] *Sărbători şi obiceiuri...* vol. III, *Transilvania,* p. 99.
[31] *Sărbători şi obiceiuri...* vol. I, *Oltenia*, p. 100.
[32] Maria Spătaru, *art. cit*., p. 20; Vasile V. Filip, *art. cit*., p. 257; Viorica Costenar, *art. cit*., p. 173; Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 141; Gail Kligman, *op. cit*., p. 63; *Sărbători şi obiceiuri...* vol. I, *Oltenia*, p. 101; *Sărbători şi obiceiuri...* vol. II, *Banat, Crişana, Maramureş*, p. 92; *Sărbători şi obiceiuri...*, vol. III, *Transilvania*, p. 99; *Sărbători şi obiceiuri...*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia*, p. 111, 118, 124, 125, *Sărbători şi obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 76.
[33] Vasile Bele, *art. cit*., p. 168; Maria Spătaru, *art. cit*., p. 20; *Sărbători şi obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. I, *Oltenia*, p. 101; *Sărbători şi obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 111, 120, 124.
[34] Maria Spătaru, *art. cit*. p. 20.
[35] Gheorghe Fira, *Nunta în județul Vîlcea*, București, 1928, *apud* Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Editura Univers, 1999, p. 160–162.
[36] Mihai Pop, *op. cit*., p. 141.

https://biblioteca-digitala.ro

Îndreptându-ne spre regiunile Oltenia, Muntenia și Dobrogea, observăm folosirea aproximativ asemănătoare a obiectelor sau produselor alimentare rituale în brad, ceea ce-i oferă acestui obiect o valoare regională și-i întărește „puterea" și importanța sa rituală comună în cadrul nunții pe un areal mai întins: „îi puneau beteală, măr, covrig, busuioc", „Îl împodobeau cu hârtie colorată, flori, beteală. Puneau bradul pe un mălin de 10 m, curat de coajă."; „împodobeau bradul cu hârtie colorată, doi covrigi, o sticlă de țuică, o batistă", „Bradul era gătit cu batiste albe, cu covrigi, două mere"[37].

În celelalte regiuni ale țării, pregătirea steagului de nuntă pare să fie mai complexă, iar obiectul în sine este foarte bogat ornamentat, nelipsind batiste sau năframe, ca o punte/simbol al trecerii mirilor dintr-o stare în alta. În aceste descrieri, momentul pregătirii lui este prezentat ca unul de mare fast, nelipsind, bineînțeles, muzica și jocul, aspecte pe care le vom analiza în această lucrare.

În consemnările etnografice ale lui Sim. Fl. Marian, printre primele de acest gen, sunt surprinse amănunțit momentele și modul de realizare a steagului de nuntă din zonele din estul, nordul, centrul și vestul țării, de aceea ne dorim să redăm integral aceste pasaje, deoarece dezvăluie întreaga esență a unui timp ritual-ceremonial din satul românesc de acum mai bine de un veac.

În zona Transilvaniei dinspre Maramureș, în publicațiile lui Florea Marian, steagul pare să aibă o reprezentativitate și o simbolistică extrem de complexă: pe de o parte, i se atribuie o funcție de afirmare a „românității" prin folosirea năframelor în culorile steagului tricolor, element, ca multe altele din zona respectivă, care capătă rol etnic, iar pe de altă parte conținea și simbolul creștinătății, *forma unei cruci drepte* obținute prin folosirea a *două bețișoare*. Nu în ultimul rând, prin spicele luate din cununa de seceriș, steagului i se atribuie și funcție de apărare, fertilitate și bogăție după cum citățm: „[Feciorii] iau mai înainte de toate două năfrămi de aceeași mărime, dar de diverse culori, mai ales de cele naționale: roșu, albastru și galben; năfrămile acestea, cari formează *aripa steagului*, le cos peste olaltă, astfel ca steagul să aibă două fețe deosebite, și apoi le prind de partea superioară a unei rude frumos împestrițată și ca de o orgie de lungă, dar ușoară de purtat, așa ca să fluture în aer când steagul e purtat. În vârful rudei înțepenește două bețișoare în forma unei cruci drepte, care stă orizontal. Printre coarnele crucii leagă spicele de grâu rupte din cunună de la secerat, sau adunate vara anume spre acest scop, apoi fire de bârbânoc, tisă și alte flori, în fiecare corn de cruce anină câte un colăcel anume făcut și câte 1–3 clopoței mici, și iar bârbânoc"[38]. Năframele, în culorile steagului tricolor, erau folosite și în zona Sălajului, unde druștele, responsabile pentru confecționarea steagului, veneau „cu tot felul de flori de iarnă și cu trei năfrămi: una galbenă, una albastră și una roșă, și din acestea fac apoi steagul, punându-i totodată, pe de laturi, și niște *zurgălăi*

[37] *Sărbători și obiceiuri...*, vol. I, *Oltenia,* p. 101, 102; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia*, p. 124.

[38] Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p. 186.

https://biblioteca-digitala.ro

micuți, iar la vârf un clopoțel aşijderea foarte micuț”[39]. Dacă ne referim la năframele în culorile tricolorului nu putem spune că acestea sunt introduse de multă vreme. Cel puțin acest aspect a fost înregistrat și la meglenoromânii din Dobrogea, după cum afirmă într-o notă Alexandru Chiselev. În publicația autorului amintit se menționează că întâi era folosită o batistă roșie, cu siguranță ca simbol al virginității, ulterior aceasta fiind înlocuită cu batista tricoloră: „*Furgliţa* sau steagul de nuntă constă într-un băţ de trestie terminat la capăt printr-o cruce, în care sunt înfipte mere (1 sau 3 – număr impar) sau gutui, de unde se agăţa o batistă roşie, ulterior tricolorul şi un buchet de flori”[40].

În Munții Apuseni, prin elementele ornamentale, obiectul din recuzita nupțială la care facem referire pare să aibă o formă atipică, în sensul că, deși este folosit termenul de *steag*, acesta ia naștere dintr-o întrepătrundere a bradului de nuntă din zona de sud cu steagul din restul țării: „steagul se face dintr-un vârf subțire de brad, pe care se pun năfrămi de mătase împodobite cu panglici, și printre coroanele cetinei sunt strămături, iar pe coroana din vârf e legat un clopoțel. Mănunchiul steagului e înfășurat cu *brâne* și cu *brăcire* de strămături”[41].

În unele zone etnografice ale țării, tinerii ciobani care stăteau vara în munți cu turmele de oi confecționau niște furci de tors de o frumusețe rară pe care le dăruiau drăguțelor lor la coborârea în sat, ca simbol al dragostei și, de ce nu, ca o promisiune sau reprezentând un pas preliminar cererii în căsătorie. Vorbind despre simbolul dragostei și al legării rituale dintre doi tineri nubili, Gail Kligman, care a studiat îndelung comunități din județul Maramureș, transmite niște informații interesante potrivit cărora astfel de furci deveneau chiar steag pentru nuntă, obiectul din recuzita ceremonială cu cea mai mare însemnătate. De asemenea, într-o descriere „concentrată” despre steag, specialista amintită ne oferă niște explicații extrem de utile și interesante pentru etnologia românească legate de obiectele folosite, dar și de simbolistica acestora: „Se spune că odinioară, când erau cu turmele sus la munte, tinerii sculptau cu delicatețe crengi, care deveneau furci de tors pentru iubitele lor, fiind mai apoi folosite la steagul de nuntă. Astăzi este utilizată o lance simplă, pe care sânt legate *baticuri* oferite de prietene, batiste brodate și coliere legate peste năframe. Acestea trebuie să fie negre, albe, verzi și roșii. Negrul este culoarea pălăriei mirelui și este o aluzie la tema morții; albul este culoarea cununii miresei și simbolizează virginitatea ei și caracterul sacru al uniunii sexuale; verdele reprezintă creșterea și prospețimea naturii; iar roșul, dragostea aprinsă. Baticurile sânt cusute împreună doar cu ață roșie, pentru că, într-o căsătorie, *dragostea înfocată* este puterea care leagă. De fiecare parte a steagului, batistele și colierele sporesc «bogăția» acestuia. O oglindă poate fi discret adăugată,

[39] *Ibidem*, p. 187.

[40] Alexandru Chiselev, *art. cit*., p. 4, *apud* Emil Țîrcomnicu, *Meglenoromânii din satul Cerna,* în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren,* București, CNCPCT, 2004, p. 209.

[41] Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p. 187, *apud* T. Frâncu și G. Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții),* 1885, p. 151.

https://biblioteca-digitala.ro

pentru alungarea spiritelor rele. Verdeața proaspătă este legată de părțile steagului, acoperind locul în care sânt prinse năframele”[42]. Însă, folosirea furcii de tors în confecționarea steagului nu este un caz singular. Pe Târnave, de exemplu, a fost atestată aproximativ aceeași tehnică, dar și materialele, însoțite de explicații ale simbolisticii lor: „Astfel, pe furca de tors a miresei se aşeza o faţă de masă, iar peste ea – multe năfrămi colorate, strânse de la fetele din sat, şi panglici. În vârful steagului se puneau fie flori (în Geacăş), fie o cruce cu cănăcei/ciucuri de lână (în Copşa Mare, Axente Sever, Agârbiciu), fie zurgălăi (în Curciu). Fiecare dintre aceste ornamente are o semnificaţie bine cunoscută în lumea satului: florile sunt simbol al tinereţii mirilor, zurgălăii ritmează jocul steagului, iar crucea aduce binecuvântare pentru noua familie”[43].

Vasile V. Filip are, de asemenea, o contribuție foarte importantă în descrierea steagului de nuntă, dar și în marcarea dinamicii legată de simbolistică, materialele folosite și tehnica de realizare punând în oglindă trecutul cu prezentul, fără să menționeze, însă, perioadele la care face referire. Steagul de „ieri” și de „azi” era/este folosit în cadrul ceremonialului nupțial din localitatea Chiuza, județul Bistrița-Năsăud. În trecut, spune autorul, steagul era asemănat cu cel din Munții Apuseni descris anterior, folosindu-se „un vârf de brad, înlocuit apoi cu vârful celui mai frumos dintre pruni. El a fost tăiat de doi dintre cei mai destoinici «feciori de împărat» şi înfipt într-un colac de grâu sau aşezat într-un scăunel de lemn special construit. Pomul era înconjurat cu cercuri din salcie şi fire colorate de lână. În el se agăţa o năframă – darul mirelui pentru mireasă – precum şi «turte» de grâu de trei feluri: sub formă de inimă – ca mirii să se iubească mereu, sub formă de sapă – ca să fie muncitori, şi sub forma de roată – să aibă noroc, să li se deruleze viaţa firesc şi liniştit, să nu se despartă”[44]. Observăm în acest pasaj (bogata) încărcătură simbolică a steagului de nuntă, fiecare obiect folosit reprezentând un cod cultural cu ajutorul căruia comunitatea putea să descifreze niște informații precise. Pornind de la descrierea steagului „vechi”, autorul întregește informația prin actualizarea situației steagului „nou” pentru care se păstrează unele elemente și simboluri vechi sau substitute ale lor, dar sunt adăugate și altele noi. Steagul „nou” era făcut „dintr-o bâtă de cca 2 m, de preferinţă de brad, încrustată pe porţiunea dinspre bază cu motive geometrice. La confecţionarea lui participau toţi chemătorii mirelui, dar unul dintre ei, viitorul stegar”, avea responsabilitatea de a-l împodobi cu cele necesare. Podoabele steagului constau în două năfrămi, una roşie şi una albă. Cruciş, peste acestea, se aşezau două „brâie fecioreşti”. La vârf, sprijinită de două beţe aşezate în cruce, se punea o cunună de „bărbănoc” sau „saschiu” *(Vinca herbacea),* plantă veşnic verde, folosită şi la confecţionarea cununii miresei. Bărbănocul era dinainte pregătit, adus din pădure cu o zi-două înainte, din locuri anume ştiute, de unde putea fi cules chiar şi iarna prin îndepărtarea zăpezii sau

[42] Gail Kligman, *op. cit*., p. 64.
[43] Maria Spătaru, *art. cit*., p. 20.
[44] Vasile V. Filip, *art. cit*. p. 259.

https://biblioteca-digitala.ro

topirea ei cu apa caldă. De crucea-suport a cununii de bărbănoc se atârnau şase-opt zurgălăi. Astfel pregătit steagul va însoți nunta în toate momente ei, scuturat de un „stegar", cel mai destoinic, mai „viteaz" dintre „feciorii de împărat", aflat mereu în fruntea alaiului[45].

Într-o relatare de la începutul secolului trecut despre flambura la fărșeroți, descrierea ei, momentele utilizării și practicile ritual-ceremoniale au fost prezentate astfel: „Cu multe zile înainte de nuntă, nevestele și fetele care formează *taifa* (cortegiul) mirelui, cos în casa acestuia o desagă și o traistă împodobită cu fluturi, apoi pun la îndemână ca o oca de lână vopsită roșu. Acestea sunt destinate pentru steag. Cu o săptămână înainte, duminica dimineața, se adună fetele invitate, în curtea casei mirelui, și câțiva flăcăi iau în traistă: lâna cea roșie și o pânză albă pe care sunt cusuți clopoței sau zurgălăi și cu toții se duc în *curie* (pădure). Pe drum flăcăii trag din carabine cu cremene și din revolvere; iar fetele cântă obișnuitele cântece de nuntă. Odată ajunși în pădure, fiecare fată adună câte o sarcină de vreascuri uscate și le scot în luminiș, unde e locul mai șes; iar cel mai voinic dintre flăcăi taie o rudă de *ghirnură*, lungă ca de doi metri. În vârf lasă *dezi* (ramuri) ca o furcă; o aduce în mijlocul fetelor și ele leagă cele două ramuri ale furcii, una de alta, și fac ca un fel de cerc și apoi mai leagă o ramură de cealaltă parte și se face ca o ghiulea mare. După aceea, bagă pe ramuri și de jur-împrejurul lor, lâna roșie, bine scărmănată și pieptănată, până ce învelesc ramurile bine, așa că se face în vârful ruzii ca un caș rotund și frumos: pe urmă pun pânza cea albă cu zurgălăi pe altă rudă, cu vârful în formă de cruce, în capetele căreia înfig trei mere"[46]. Într-o descriere mai nouă, „flambura se realiza dintr-un băț lung de 2–2,5 m, având în capăt, la 90º, un lemn scurt, realizându-se astfel o cruce cu cele trei capete ascuțite. De băț se lega un fir roșu de mătase, în cele trei brațe ale crucii se înfigeau trei mere, de băț se prindea o eșarfă, iar în comunitățile naționaliste se prindea steagul românesc tricolor"[47]. La românii din Valea Dunării, Bulgaria, în majoritatea descrierilor apar fructe (mere), turtă și peșchir, puse în vârful bradului care poate fi făcut dintr-un lemn oarecare, nu neapărat de brad, după cum citățm: „de dud se taie crăci trei, se leagă flori și deasupra se pune trei mere" „tai o cracă din măr, cu trei crace, și la asta trei crace înfige câte un măr în vârf"[48]. De asemenea, la românii din Timoc descrierea „steagului" „pomului" de nuntă este asemănătoare: „Steagul: se ia un lemn mare, subțire, la noi se spune prăjină, din tei, să fie ușor. Se ia brâu și se înfășoară, prăjina asta, teiu ăla, cu bete. Se pune perină frumoasă, roșie să fie, se pune steag. Acolo se pune și un *peșchir*, ștergar lung mare, măr, floare roșie (mușcată) și busuioc"[49].

[45] *Ibidem*, p. 257.
[46] Emil Țîrcomnicu, *Minorități...,* p. 124, *apud* Dumitru Cosmulei, *Din credințele și obiceiurile Romanilor în legătură cu cele ale Românilor,* în „Lumina", an I, nr. 9, Bitolia, septembrie 1903, p. 219–220.
[47] Emil Țîrcomnicu, *Minorități...,* p. 124.
[48] *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 77.
[49] *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. I, *Timoc*, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

Trecând prin aceste descrieri amănunțite ale steagului și bradului de nuntă din aproximativ toate regiunile țării, dar și din comunitățile din afara granițelor, prin obiectele folosite observăm o unitate simbolică și rituală, dar totodată rolul extrem de important pe care îl capătă acest obiect din recuzita nupțială. Punând deoparte toate aceste descrieri și întorcându-ne la interpretarea simbolisticii steagului propusă de Vasile V. Filip, cu adevărat obiectul ritual-ceremonial capătă rolul unui *axis mundi*. Rezumând simbolurile întâlnite până acum, steagul și bradul de nuntă capătă funcție de apărare, propițiere, fecunditate, belșug, îi sunt atribuite simboluri ale dragostei, tinereții/veșniciei și poate fi o „unealtă" prin care se poate influența bunăstarea viitoarei familii. Simbolistica, rolul, scopul acestui obiect folosit în cadrul nunții sunt multiple, iar prin lucrarea de față nu ne propunem „dezlegarea", ci deocamdată doar o „înșiruire" a lor.

Primul moment din ceremonialul nupțial în care se folosește bradul sau steagul este la jocul care avea loc după terminarea împodobirii[50]. Odată cu îndeplinirea acestei sarcini avea loc un joc în jurul bradului[51], sau acesta era „implicat" într-un joc de perechi în jurul cărora toți tinerii prezenți formau un cerc[52] sau era purtat în fruntea jocului de un tânăr responsabil, de regulă brădarul sau stegarul, acest moment marcând începerea propriu-zisă a nunții. La aromâni flambura era jucată în fața nuntașilor, aceștia plătind jocul tinerilor care o joacă. În final flambura era preluată de naș care o purta în fruntea horei care se repeta de trei ori[53]. Prin jocul popular, așa cum am amintit la începutul lucrării prin exemplele din județul Vrancea, se înțelege punctarea/marcarea unui moment important, o pecete prin care se „comunică" realizarea și acceptarea unui obiect, moment etc., de întreaga colectivitate prezentă. La jocul de la împodobit participă în general tineret, marcându-se, astfel, despărțirea mirilor de tinerii necăsătoriți, aceste aspecte fiind imprimate și în strigăturile din timpul jocului: „Pe timpul Jocului steagului se aud continuu strigăturile tinerilor bărbați, subliniind gravitatea tranzacției pe cale să o producă. Cineva poate avea mai multe iubite, dar numai o soție"[54].

Din momentul începerii nunții, adică după primul joc al bradului/steagului, acesta este utilizat în toate momentele importante ale nunții, fiind de fiecare dată jucat. Punctăm, din nou, deoarece vom observa acest aspect, că prin joc se pune o pecete a înfăptuirii unui act sau gest sau împlinirea unei tradiții, așa cum ni se „adeverește" și prin informațiile despre momentele nunții propriu-zise. Așadar, momentele importante identificate de noi, în care se folosește bradul/steagul și, totodată jucat, sunt: înainte de a trimite bradul la casa miresei în dimineața

[50] Viorica Costenar, *art. cit*., p. 174; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. I, *Oltenia*, p. 100, 102; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, p. 93, 95; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III, *Transilvania,* p. 99; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. V, *Dobrogea și Muntenia*, p. 111, 120, 122, 124; Emil Țîrcomnicu, *Minorități...,* p. 126.

[51] Mihai Pop, *op. cit*., p. 141; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 119, 122.

[52] Gail Kligman, *op. cit*., p. 64.

[53] Vezi Emil Țîrcomnicu, *Minorități...,* p. 124.

[54] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

cununiei[55], după fixarea lui, la casa miresei, pe o prăjină cu o înălțime variabilă (între cinci și doisprezece metri)[56], înainte, în timpul sau după obiceiului udatului[57], după ce bradul de cununie era coborât de pe prăjină, atunci când alaiul mirelui ajungea la casa miresei[58], la masa miresei, înainte de a pleca la cununie[59], înainte de plecarea la cununie[60], în fața bisericii[61], în cadrul ceremoniei religioase, atunci când se înconjoară masa de cununie[62] și după cununie, la ieșirea din biserică sau la casa mirelui[63]. În unele regiuni ale țării, după întoarcerea de la cununie avea loc o „imitare" a ceremonialului religios *Isaia dănțuiește*, persoanele direct implicate în nuntă repetând, cumva, momentul înconjurării mesei de cununie[64], dar de data acesta în curtea casei socrilor mari, ca un ritual de acceptare a miresei, și, de ce nu, de recunoaștere a noii familii. Prin gesturile interpretate în acel moment, jocul popular a căpătat denumirea de *De trei ori pe după masă*, cunoscut și interpretat, și astăzi, în multe localități. În acel moment, în frunte cu brădarul sau stegarul, fie în pași de joc sau nu, se înconjura masa pe care erau așezate diferite obiecte. În acest moment bradul/steagul era utilizat pentru ultima dată, încheind mulțimea de gesturi și acte rituale, fiind așezat apoi într-un loc special din gospodărie: la căpriorul casei din partea de răsărit[65], era pus la casă sau la porumbar[66], la poarta gospodăriei sau într-o prăjină[67], la stâlpul porții sau la casă[68], era distrus și uneori obiectele erau împărțite între tineret[69], sau în Valea Dunării, îl rupeau și-l aruncau pe casă[70].

Prin materialul parcurs până acum am identificat importanța steagului/bradului de nuntă, un obiect cu multiple semnificaţii în ceremonialul nupțial de odinioară.

[55] *Sărbători și obiceiuri, Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român,* vol. IV, *Moldova,* coordonator general Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 130.

[56] Mihai Pop, *op. cit*., p. 143; *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 118.

[57] *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia*, p. 111; *Sărbători și obiceiuri, Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 115.

[58] Mihai Pop, *op. cit*., p. 151; *Sărbători și obiceiuri...* vol. III, *Transilvania,* p. 136.

[59] *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia,* p. 101.

[60] *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia,* p. 104; *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 116–117, 124, 126, 140, *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 78.

[61] *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia,* p. 105, 124; *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 125, 127, 155.

[62] *Sărbători și obiceiuri...*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, p. 95.

[63] Mihai Pop, *op. cit*., p. 153; *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia*, p. 124; *Sărbători și obiceiuri...* vol. IV, *Moldova*, p. 118; *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia*, p. 125, 127, 155, *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 78.

[64] *Sărbători și obiceiuri...* vol. V, *Dobrogea, Muntenia*, p. 126–127; *Sărbători și obiceiuri...* vol. II, *Banat*, *Crișana*, *Maramureș*, p. 93, 95, 110.

[65] Mihai Pop, *op.cit*., p. 153.

[66] *Sărbători și Obiceiuri*, *Răspunsurile la Chestionarele Atlasului etnografic român,* vol. V, *Dobrogea, Muntenia,* p. 124; *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 79.

[67] *Ibidem*, p. 124, 125.

[68] *Ibidem*, p. 126.

[69] *Sărbători și obiceiuri...* vol. I, *Oltenia,* p. 105, 106, 133; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, p. 98, 126.

[70] *Sărbători și obiceiuri, Românii din Bulgaria*, vol. II, *Valea Dunării*, p. 79.

https://biblioteca-digitala.ro

Renunţarea la acest obiect din recuzita nupțială a provocat în timp o restructurare, reorganizare și eliminare a unor momente ale nunții, a unor obiecte și chiar și a unor creații muzicale, literare și coreice care însoțeau momentele respective, intrate ulterior în repertoriul comun al purtătorilor de patrimoniu și al comunităților în sine. Urmărind obiectele care făceau parte din steag aproape în toate zonele erau nelipsiți clopoțeii care, prin scuturarea steagului de către purtătorul lui, marcau ritmul muzicii de joc. Pe Valea Târnavelor, de pildă, acești clopoței avertizau mireasa de venirea alaiului mirelui, ceea ce nu s-a mai întâmplat cel puțin de la jumătatea secolului trecut, după cum afirmă Maria Spătaru, steagul și călărașii devenind o ambiție pentru cei care doresc să facă o nuntă după un tipic vechi[71]. Și în Bucovina steagul de nuntă a dispărut de multă vreme, după încorporarea Bucovinei la Austria mulți locuitori plecând în Moldova, din această cauză pierzându-se multe tradiții, printre care și realizarea steagului de nuntă. Cu toate acestea, Sim. Fl. Marian a putut culege o chiuitură, în Ilișești, care se pare că era interpretată în momentul în care mireasa era scoasă din casă cu danțul, care face trimiterea la existența stegarului în zonă: „U! De mine ce șireag! / Ia păcat că n-are steag! / O avut și l-o vândut! / Da cu banii ce-o făcut? / Cu mândrele i-o băut, / Cu mândrele din Gălaț / Cu perciunii rătezați, / Cu păpuci ca la Fundești, / Tot să stai și să privești!”[72].

CÂTEVA ASPECTE CONTEMPORANE

Dacă pe Valea Târnavelor și în Bucovina, potrivit surselor citate, steagul a dispărut de multă vreme și, poate, și în alte zone despre care acum nu cunoaștem situația în care se află obiceiurile de nuntă, completăm informațiile despre bradul de nuntă în contemporaneitate așa cum l-am văzut noi în toamna anului 2019, descriind momentul „făcutului” bradului și folosirea lui în cadrul nunții, atât din postura de cercetător, cât și din cea a nuntașului implicat direct în realizarea lui.

Desprinderea, într-o oarecare măsură, a țăranului contemporan, de ciclicitatea obiceiurilor tradiționale din satul românesc de odinioară a dus, totodată, și la ruperea transmiterii unei tradiții de formare și specializare a generațiilor tinere pentru îndeplinirea unor roluri ceremoniale și rituale. Aducem în discuție aceste aspecte deoarece în satul tradițional existau niște persoane cu roluri foarte importante și, totodată, clare, cum ar fi *zoritoarele*, *vornicul de nunți* etc. Vorbind despre vornicul de nunți, brădar/stegar, druște etc., odată cu eliminarea momentelor rituale din cadrul ceremonialului nupțial, aceștia aproape că nu și-au mai găsit rostul, cu excepția domnișoarelor de onoare care, de cele mai multe ori, au doar rolul de a fi prezente în unele momente, fără să aibă neapărat un rol bine stabilit. De aceea, în cazul celor care vor să revină la anumite tradiții de odinioară, găsirea persoanelor cu rol ceremonial aproape că a devenit un „lux”.

[71] Maria Spătaru, *art. cit*., p. 22–23.
[72] Sim. Fl. Marian, *op. cit*., p. 187.

https://biblioteca-digitala.ro

În toamna anului 2019 am avut ocazia să particip la nunta unui amic într-un sat din județul Argeș la care am primit un rol important – *frate de ginere*. Deși nu făceam parte din comunitate și nu cunoșteam obiceiurile locului, am acceptat acest rol în ideea adaptării rapide. Pe lângă implicarea în mod direct în organizarea nunții, chiar dacă eram *outsider*, în sensul că nu făceam parte din comunitate, dar fiind, totuși *insider*, în sensul că făceam parte dintre persoanele importante implicate în organizarea parțială a nunții, a fost și o provocare pentru mine de a culege câteva informații despre bradul de nuntă. Încă de la început, precizez că este vorba despre un obiect ceremonial destul de diferit de cele prezentate de noi în această lucrare. Informațiile și impresiile de la nunta din Argeș au fost fixate într-un caiet de notițe de teren, întreg demersul luând forma unei cercetări de tip *observație directă* și *participativă* în același timp. Impresiile notate în caiet au luat forma unui jurnal de teren sau a unei povestiri a experienței personale, dar legate de domeniul etnologiei, asemănătoare cu cele ale lui Harry Brauner[73], de aceea exprimarea din rândurile de mai jos va fi, de cele mai multe ori, la persoana I singular.

Pe 13 septembrie 2019 am participat la *făcutul bradului* în satul Poienița, comuna Bălilești din județul Argeș. Dorința de a participa la acest moment și de a fi *frate de ginere* a fost a amicului meu, Răzvan Popescu, mirele acestei nunți, lector universitar la Facultatea de Geografie a Universității din București[74]. Ne referim, așadar, la nunta unor intelectuali plecați din vatra satului pentru a-și construi o carieră universitară, dar fiind iubitori ai tradițiilor locale, au pledat pentru „resuscitarea" sau prelungirea vieții unor practici ritual-ceremoniale, prin introducerea sau reintroducerea lor în cadrul propriei nunți. La propunerea lui Răzvan, știind că studiez folclorul românesc și că îmi desfășor activitatea în acest domeniu, am acceptat să fiu *frate de ginere*, știind că nu cunosc tradiția locului, dar cu convingerea, atât a lui, cât și a mea, că mă voi plia repede pe situația „de pe teren". Am plecat de la București cu prietenii lui, Sașa, din Republica Moldova, și Juliette, o colegă de-a lui Răzvan de la programul de studii ERASMUS din timpul facultății. Am ajuns la casa mirelui, unde tineri și mai puțin tineri pregăteau „cununa" la porțile mari de la intrarea în curte. Cei mai bătrâni le dădeau lecții tinerilor. Mare meșteșug este, mi-am zis, ca un tânăr de 14, 15, 16 ani să învețe tainele obiceiurilor, tradițiilor, ritualurilor care se mai țin, așa cum se mai țin, azi. Este nădejde ca după 60–70 de ani, când aceștia vor ajunge la bătrânețe, să se mai găsească în sat informații (amintiri) despre niște practici ceremoniale/rituale din tinerețea lor. Răzvan ne-a întâmpinat cu sticla cu țuică, așa cum se face la nuntă, iar eu l-am și salutat ca la nuntă: „Bună dimineața!". Din postura de nuntaș m-am bucurat pentru că știau că la nuntă, fie noapte, fie zi, se salută astfel, pentru că am avut ocazia să merg la nunți în alte sate și orașe din zona de sud a țării și să observ că această formă de salut utilizată pe perioada nunții nu se mai păstrează, în unele

[73] Harry Brauner, *Să auzi iarba cum crește*, București, Editura Eminescu, 1979.
[74] Mirele, Răzvan Popescu, a fost de acord să-i fie menționat numele în lucrare.

https://biblioteca-digitala.ro

cazuri chiar s-a întâmplat să fiu și întrebat de ce salut așa. În curte erau fete care pregăteau franjuri de hârtie colorată pentru împodobirea bradului. Lângă gard, am văzut și bradul, de fapt un molid de doi metri și ceva, greu, tare greu, ceea ce m-a întristat pe moment deoarece știam că trebuie purtat în alaiul nunții până la biserică și înapoi la casa mirelui. Am aflat după aceea că bradul n-o să rămână brad, nici ac de brad n-o să mai fie. La indicațiile celor prezenți, împreună cu Sașa și cu alți tineri, localnici, chiar și cu mirele, am început să pregătim bradul. De menționat este că această „ciudățenie" de brad, potrivit descrierilor oamenilor, nu se mai găsește în satele din jur, iar prin consultarea mai multor surse bibliografice citate în această lucrare, în cazul nunții de la Poienița vorbim despre un brad atipic, nemaiîntâlnit pe arealul țării noastre, ceea ce poate duce la interpretări variate.

Cum se face bradul? Se aleg trei, cinci sau șapte ramuri de la baza lui (număr impar), să fie cât mai lungi, se curăță de coajă și ace, iar restul crengilor se taie, inclusiv vârful, astfel încât tot bradul să aibă aproximativ un metru. Crengile păstrate, decojite, sunt arcuite și legate cât mai sus, pe tulpină, astfel încât să ia înfățișarea aproximativ a unui lampion sau a unui caier de lână de pe furca de tors, după cum am văzut, iar în interior se pune fân sau otavă[75]. După adăugarea otavei, fratele de ginere trebuie să fie foarte atent deoarece băieții prezenți încearcă să pună pietre, nu neapărat că ar avea o semnificație, cel puțin ei nu cunosc, ci doar pentru că „așa-i tradiția", rolul pietrelor fiind doar de a îngreuna bradul purtat de fratele de ginere. Prin acest fapt, din ceea ce am observat, în rândul tineretului se produce amuzament, dar totodată, tânărul/tinerii care ar reuși să pună pietre fără ca cineva să vadă ar câștiga cumva un anumit prestigiu în rândul celorlalți din categoria lui de vârstă. Unul dintre ei a „probat" autenticitatea acestor aspecte mărturisind printr-o notă de mândrie că la o altă nuntă a pus o piatră grea în brad, doar că la un moment dat fratele de ginere i-a dat puțin bradul să-l ducă. Acesta a acceptat fără să-și dea seama că-i va fi greu din cauza pietrei puse chiar de el. După ce se adaugă otava, se mai pun: mălai, sare și bani (zece lei în cazul de față), toate într-o pungă, să nu cadă. După aceea, bradul se învelește într-o folie de plastic, un sac, nu cumva ca otava, banii, sarea și mălaiul să se piardă, iar apoi l-au împodobit fetele cu franjuri din hârtie colorată. Observăm rolurile diferite, în funcție de gen, desfășurate în paralel pentru realizarea aceluiași obiect din recuzita nupțială. Odată „gătit" de către fete, cu franjurile și trandafirii din hârtie colorată, bradul este gata, și, totodată, este jucat. Jocul bradului este momentul cel mai așteptat din seara premergătoare nunții, care, așa cum am menționat cu ajutorul exemplelor din această lucrare, pecetluiește realizarea sau înfăptuirea a ceva, în cazul de față, marchează realizarea bradului, dar, în același timp, și începutul propriu-zis al nunții. Distribuirea locurilor în joc este foarte bine respectată și păstrată. Primul trebuie să fie fratele de ginere, cu bradul în mână, în capătul unui șir (nu s-a făcut cerc), care

[75] Fân moale cosit a doua oară în același an, folosit în trecut și la confecționarea saltelelor pentru pat.

https://biblioteca-digitala.ro

a fost dus prin toată curtea. Jocul s-a desfășurat după muzica redată de un laptop. Unele persoane mă atenționau că trebuie să-mi intru în rolul de „piesă" importantă în nuntă și să creez momente de destindere socială, așa că în timpul jocului am improvizat imediat o strigătură: „Foaie verde foi ca vița/ Asta-i nuntă-n Poienița!", ceea ce i-a distrat pe oamenii prezenți, dar mai ales l-a bucurat pe mire. După horă, am luat loc la mese și am servit aperitiv, sarmale și prăjituri.

Bradul a fost întrebuințat duminică, 15 septembrie 2019, la cununia religioasă. Așa cum am observat în descrierea steagului din Maramureș[76], dar și a bradului și steagului în general, și la Poienița are un rol important, chiar și în biserică. La indicația preotului, am intrat în biserică prinși de mâini ca într-o horă: preotul, fratele de ginere cu bradul, cavalerul care a dus lumânarea de cununie, nașul, mirele, mireasa, domnișoara de onoare care a dus lumânarea și apoi ceilalți nuntași, iar după terminarea slujbei de cununie s-a ieșit tot în lanț de horă, dar pe partea cealaltă, astfel încât, în interpretarea noastră, prin șirul de la intrarea în biserică și cel de la ieșire s-a format un cerc. De asemenea, în momentul înconjurării mesei de cununie am observat importanța pe care preotul i-o acordă bradului așezând brădarul în fruntea șirului, în urma sa, bineînțeles. După jocul bradului din seara precedentă, la cununia religioasă este a doua și ultima dată când acesta este utilizat.

După încheierea cununiei, bradul a fost așezat la stâlpul terasei de la etajul casei mirelui, construită în stilul prispelor caselor vechi. Tradiția spune că trebuie prins la colțul casei, așa cum am văzut și la alte case din sat, dar în această situație, fiind ușor de prins în acest loc, socrul mare a hotărât să fie prins acolo.

Nuntașii au menționat de mai multe ori că tipul acesta de brad se face doar în Poienița, marcând autenticitatea și specificitatea locală și comparând cu bradul din satele învecinate unde bradul se împodobește cu ciucurași de mătase de culoare albă și roșie. În Poienița, din informațiile culese de la bărbații prezenți la împodobit, tradiția bradului nu prea se mai ține, „mai face numai cine vrea". Acest aspect a fost menționat și de soacra mare într-o discuție cu un nuntaș, punctând în același timp că motivul principal pentru care au vrut să țină cont de anumite obiceiuri, referindu-se la brad, bărbieritul mirelui și ciorba de potroace, a fost încheierea „ciclului" nunților din familie, dar și pentru că a fost o nuntă de băiat.

Comparând bradul de la Poienița cu tipurile de brad și steag de nuntă din celelalte zone ale țării, observăm că acesta este un tip aparte, chiar unic în România, care poate fi interpretat ori ca o variantă arhaică locală bine conservată, ori împrumutată din zonele limitrofe ale țării, ori creată printr-o „aculturație". Susținem aceasta deoarece produsele alimentare puse în brad, sarea și mălaiul, împreună cu banii, pot duce la asemănarea cu plantele tămăduitoare și sarea puse în steagul de la Călușș. Toate acestea pot avea o legătură deoarece în Argeș au fost și încă mai sunt vetre în care se păstrează acest ritual. Acest tip de brad merită pe

[76] Gail Kligman, *op. cit*., p. 64.

https://biblioteca-digitala.ro

viitor interpretat în relație cu recuzita ceremonială de nuntă din țările învecinate pentru a stabili, pe cât se poate, originile lui, dar și semnificațiile pe care le poate avea. Bineînțeles, ca în cazul celorlalte variante, pe lângă simbolul masculin de vitalitate și putere, acesta poate fi și o „unealtă" prin care poate să se creadă că se influențează starea materială pe care o va avea noua familie și, de ce nu, se poate face și o raportare la cultura pastorală.

Referindu-ne la momentele în care, în trecut, bradul/stegarul era folosit în timpul nunții și dacă ne gândim la eliminarea lui în multe comunități, observăm cât de mult a fost restrâns, restructurat, reorganizat ceremonialul nupțial, câte coduri culturale și simboluri au fost eliminate și câte creații populare au fost scoase din context, ducând în contemporaneitate doar la organizarea nunților de tip modern și uneori doar la „ambiție", în organizarea unor spectacole nupțiale „împodobite" cu niște reminiscențe ale culturii tradiționale românești. Totuși, prin exemplul de la Poieniţa dat de niște intelectuali, se demonstrează că, într-o anumită măsură, atât în comunitățile rurale, cât și în cele urbane, atât în rândul intelectualilor, cât și în comunități unde încă se păstrează o memorie culturală, omul contemporan se mai raportează la tradiție, o acceptă și se identifică parțial cu imaginea ei re-creată.

Cojirea bradului de nuntă – prima etapă a pregătirii lui.

https://biblioteca-digitala.ro

Bradul înainte de a fi „gătit”.

Bradul în fază finală.

Hora bradului după „gătit”.

https://biblioteca-digitala.ro

Ocolirea rituală a mesei de cununie cu bradul în momentul intonării troparului „Isaie dănțuiește”.

Ieșirea din biserică în lanț de horă.

https://biblioteca-digitala.ro

Bradul așezat la stâlpul casei după cununia religioasă.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

HRANA DE ÎNMORMÂNTARE ȘI DE PARASTAS ÎN VRANCEA DE IERI ȘI DE AZI*

ANCA-MARIA VRĂJITORIU

Funeral Food and Memorial Service Food in the Past and in the Present in Vrancea County

The food that is given as alms at funerals and at memorial services and also the funeral customs associated with it are done after cultural models. Certain dishes, certain ingredients from these products, certain methods of preparing and consuming food have been kept from the old days until today, proving the great stability of the funeral practices. We made a comparison between the data about Vrancea county from the Questionnaires of the *Romanian Ethnographic Atlas* gathered in the fourth volume of the series *Holidays and Customs*, volume that is dedicated to Moldavia, and recent data, taken in the last 8 years of field researches made in 7 villages from Vrancea (Suraia, Râmniceni, Nereju, Năruja, Nistorești, Vintileasca and Vulturu). In our analysis, we made the distinction between the ritual food and the food given in the common agapes. Also, we took into account the following factors: the cultural-historical region of affiliation, the sequence of the funeral ritual, the season, the period of fasting/normal eating, the triad procurement – preparation – consuming of food. In this way, we will be able to draw some conclusions about whether or not, during time, changes have occurred in the structure and the functions of the food and in the funeral customs associated with it.

Keywords: *food, funeral customs, comparative method, Romanian contemporary village, Vrancea county*

Cuvinte-cheie: *hrană, obiceiuri funerare, metoda comparativă, sat românesc contemporan, județul Vrancea*

HRANA DE LA ÎNMORMÂNTARE ȘI DE LA PARASTAS. CÂTEVA ASPECTE TEORETICE

Hrana este o componentă esențială a vieții, dar și un element important pentru viața de după moarte. Alimentația ocupă un rol central în ritul funerar, care ușurează trecerea din lumea viilor. În urma decesului unei persoane dragi, prin săvârșirea actului ritual cei vii se asigură că defunctul ajunge cu bine și se integrează în *lumea cealaltă*. Privită în acest context, hrana capătă o serie de sensuri în cercetarea culturii unei comunități.

* O parte din informațiile prezentului studiu se regăsesc în teza de doctorat cu titlul *Hrana dincolo de cotidian* a autoarei, înscrisă la Școala Doctorală a Facultății de Litere, Universitatea din București, sub coordonarea științifică a prof. univ. dr. Silviu Angelescu.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 125–150

https://biblioteca-digitala.ro

Arnold van Gennep[1] arată în lucrările sale că cele trei stadii ale riturilor de trecere sunt diferite de la o cultură la alta, iar, în cazul situațiilor liminale, etapele presupun existența unor subetape. În conformitate cu teoria lui Arnold van Gennep, Mihai Pop[2] arată că etapele pe care defunctul le are de parcurs sunt următoarele: despărțirea de categoria celor vii, pregătirea trecerii în lumea de dincolo, integrarea în lumea morților și restabilirea echilibrului în comunitate. Ofelia Văduva[3] afirmă că în viața tradițională colacul concentrează semnificații care indică felul în care cei vii înțeleg conviețuirea cu forțele transcendente, dar și cu strămoșii, a căror existență, după moarte, continuă sub o altă formă. Colacii sunt grupați pe categorii care înfățișează felul în care poporul român a înțeles părăsirea acestei lumi. Există colaci pentru suflete neplecate încă (până la 40 de zile), colaci pentru suflete plecate, dar neintegrate în lumea cealaltă (până la 7 ani), și colaci pentru suflete plecate și integrate, care revin la sărbătorile mari, de Crăciun, de Paști, de Rusalii („uitata", „uitații").

În cadrul parastaselor este important de făcut distincția dintre hrana rituală și produsele care sunt împărțite cu prilejul agapelor comune. În primul caz se află coliva, colacul, vinul, apa, merele (fructele), tăițeii cu lapte şi călăvia. Cel mai important și mai reprezentativ fel de mâncare pentru ritualul funerar este coliva. Originea sa se află în perioada prigonirilor creștinilor. Împăratul Diocleţian a vrut să-i convertească pe creștini la păgânism și le-a spurcat bucatele din târg pentru a nu ține post. Auzind acestea, preoții au spus oamenilor să mănânce grâu fiert, care ulterior a devenit grâu fiert cu zahăr. Coliva simbolizează speranţa în reînvierea sufletelor prin produsul său de bază, grâul. Coliva mai conține nucă, aliment ce semnifică vitalizare și totodată un produs important pentru creștinism, datorită formei sale. De asemenea, mierea, care se regăsește în colivă, dar și în călăvie și în mucenici, este un element de purificare, care acționează asupra celui ce o consumă separat sau în diverse preparate. La biserică se dau prescurile, pâinișoare special coapte și însemnate cu cruce din care se taie și se face Sfânta Anafură. În viziune teologică, fiecare părticică din prescură ține loc la Sfânta Liturghie pentru un suflet pomenit. Mai mult, în acest ritual religios pâinea şi vinul se transformă, prin intervenţia Duhului Sfânt, în Trupul şi Sângele Domnului. Fie că este vorba de colaci sau de prescură, prin simplitatea modului ei de preparare, dar și prin puternica sa simbolistică, pâinea este nelipsită din ritul funerar. Călăvia reprezintă un colac sau un aluat cu vin și miere sau cu zahăr. În cel de-al doilea caz, alimentele de la agapele comune reprezintă celelalte preparate sau produse cumpărate care se oferă de pomană.

La fel de necesară a fi menționată de la început este și tipologia parastaselor. Ele se împart în două categorii. Primele, cele obligatorii, sunt dependente de momentul înmormântării, iar celelalte sunt raportate la calendarul creștin, la praznicele morților de peste an. În categoria parastaselor obligatorii există pomeni

[1] Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909, p. 19–20.

[2] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești,* București, Editura Univers, 1999, p. 68.

[3] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru: din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 32–35.

https://biblioteca-digitala.ro

făcute înainte și după înmormântare. Sim. Fl. Marian[4] vorbește despre *prânzișorul* care se face la răsăritul soarelui și *cinișoara* care se dă până la apus, ambele realizate îndeosebi în zona Banatului, imediat după ce moare cineva. Ele constau în niște turtițe și un pahar cu apă neînceputǎ, alături de legume, care se dau unor copii de până în 10 ani, băieți sau fete, în funcție de genul răposatului. În unele zone, se cheamă trei zile la rând fie unul, fie trei oameni de același gen cu defunctul pentru a fi omeniți. Ion H. Ciubotaru[5] vorbește despre *masa de sicriu* care se pregătește în județul Iași cu o seară înainte de înmormântare. În județele Iași și Vaslui, același autor consemnează obiceiul de a se lăsa de pomană pentru mort înainte ca acesta să-și părăsească locuința. Se pune câte un pahar cu apă, un colac și o lumânare la fereastra de miazăzi, la pragul ușii sau în gura podului.

Se observă că până la înmormântare, pomana care se oferă pentru sufletul celui drag este una simplă, în special constând în pâine și apă, simbolizând, poate, trecerea grea a sufletului pe lumea cealaltă pentru care sunt necesare numai cele esențiale. Simplitatea pomenilor de dinainte de înmormântare poate indica și faptul că defunctul nu se mai poate bucura de bunurile lumii acesteia. După slujba înmormântării, se crede că cel plecat are de parcurs o călătorie lungă, motiv pentru care produsele oferite ca pomană sunt mult mai diverse și mai bogate. De aceea, mâncarea este considerată un ajutor pentru drum și, totodată, pentru integrarea decedatului în lumea strămoșilor.

La cimitir se face slujbă la mormânt, după care, așa cum arată Ernest Bernea[6], în zona Gorjului se pleacă la masă împreună cu preotul, dascălul și groparii. La poarta cimitirului, femeia care a avut grijă de colivă o împarte copiilor alături de câte o bomboană. Fiecare persoană care ajută la deplasarea sicriului primește un colac și o lumânare. În toate părțile țării observăm că pomana se face și până a se ajunge la masa de acasă.

În categoria pomenilor făcute după înmormântare, prima este masa care se face acasă, în aceeași zi. Aici sunt invitați participanții la slujbă, în frunte cu preotul. Înainte de a se începe masa, acesta face Molitva, binecuvântând produsele așezate în două străchini pe o masă separată. În cele mai multe cazuri, Sim. Fl. Marian[7] arată că fiecare participant are la locul său un colac și o lumânare. La pomana de la masă aceste două elemente sunt foarte importante, care, dacă nu se găsesc la locul fiecăruia, în unele zone, în special în Bucovina, acestea se dau de către familie la sfârșitul mesei. După Molitvă, se așază toți la masă, fiecare având grijă să înceapă cu vinul și coliva care au rămas de la înmormântare.

Pomenile care se fac la soroace presupun fiecare o nouă etapă în viața sufletului după moarte, precum o arată dogma bisericii[8]. După deces, sufletul mai locuiește pe

[4] Sim. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura „Grai și suflet – Cultura națională", 1995, p. 82.

[5] Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și suflet – Cultura națională", 1999, p. 102.

[6] Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de nord*, București, Editura Vremea, 2007, p. 77.

[7] Sim. Fl. Marian, *op. cit.,* p. 236.

[8] Părintele Nicodim Mândiță, *Vămile văzduhului,* vol. II, Bucureşti, Editura Agapis, 2008, p. 58.

https://biblioteca-digitala.ro

pământ două zile și vizitează alături de îngeri toate locurile unde a fost. Apoi, după exemplul Mântuitorului, care a înviat a treia zi, sufletul se urcă la Ceruri să se închine lui Dumnezeu, trecând prin vămile văzduhului. Acestea, după unii, sunt în număr de 24, iar după alții, în număr de 20, pe când în credința populară variază de la 7 până la 99. Cunoscând cele ce se petrec în a treia zi, biserica și cei vii se roagă în special atunci pentru răposat, pentru iertarea de păcate și trecerea cu bine a vămilor. De aceea, următorul praznic după înmormântare se face la *trei zile*. De regulă, acum se dau de pomană tot alimente în scopul iertării păcatelor. Apoi sufletul merge pentru șase zile în Rai, urmând ca apoi să urce din nou la cer ca să se închine lui Dumnezeu. Din acest motiv, în *a noua zi* se fac rugăciuni în Biserică și parastas. În popor se crede că sufletul pleacă din casă în a noua zi, motiv pentru care acum se dau de pomană nu numai alimente, ci și haine. În unele zone se face parastas și se cheamă preotul acasă pentru a sfinți apa și produsele de la masă. În următoarele 30 de zile sufletul este dus să viziteze toate părțile iadului pentru ca în a 40-a zi, precum Mântuitorul S-a înălțat la Cer, sufletul să fie adus din nou la închinare. În mod special, în această zi se fac parastase, întrucât acum se face Judecata particulară și se stabilește starea sufletului până la Judecata de Apoi – moment în care se va da sentința finala. Ion H. Ciubotaru[9] consideră că acum se redă timpului funcția sa primară pentru că *se ridică panaghia,* adică se dezleagă sufletul, și din acest moment el intră în pomelnicul general al morților din familie. În cele mai multe regiuni ale țării acum încetează interdicțiile doliului, iar membrii familiei reintră în viața normală. După pomana de 40 de zile se crede că sufletul se așază în lumea strămoșilor și astfel se obișnuiește să se dea de pomană, pe lângă alimente, îmbrăcăminte și obiecte de mobilier, tot ceea ce se crede a-i fi necesar răposatului pentru a trăi în noua sa casă de pe lumea de dincolo. Se face din nou masă și se cheamă preotul. În unele regiuni se mai fac parastase la jumătate de an, dar peste tot se continuă parastasele de la an la an până la șapte ani când, în unele părți, se face deshumarea trupului.

Pomenile stabilite de biserică pentru cei morți sunt zilnic la slujbele Litiei, Miezonopticii, la Sfânta Liturghie, sâmbăta, care este de regulă ziua în care se fac parastasele, dar în mod special de Sâmbetele morților și la sărbători[10]. Odată cu încheierea ritualului înmormântării și ulterior a slujbelor de până la 40 de zile, răposatul, integrat în lumea strămoșilor neamului sau a *moșilor*, se arată alături de aceștia, apărând în anumite perioade de timp, la marile sărbători de an și de anotimp, precum indică Lucia Berdan[11]. Autoarea arată că există credința conform căreia pomana care se face de Moși se dă de pe pământ și că răposații care nu primesc mâncare în zilele de pomenire rămân cu „țărâna în gură”, adică rămân cu păcatele neiertate. Hrana devine astfel atât pentru popor, cât și în viziunea teologică *un mijloc de ajutor*, o materializare a *sacrificiului* celor vii pentru cei răposați, o dovadă a dragostei acestora față de cei plecați.

[9] Ion H. Ciubotaru, *op. cit.,* p. 71.

[10] Părintele Nicodim Măndiță, *Înmormântarea şi parastasele cuvenite*, București, Editura Agapis, 2004, p. 12.

[11] Lucia Berdan, *Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1999, p. 233.

https://biblioteca-digitala.ro

Moșii reprezintă „o pomenire și o jertfă”[12] care se pregătește și se aduce în anumite zile ale anului atât pentru cei decedați de curând, cât și pentru toți morții familiei; denumirea lor provine tocmai de la destinatarii acestor jertfe. Pomenirea constă mai ales în trimiterea pentru sufletul morților a unor produse alimentare și băuturi, alături de obiecte pentru consumarea produselor și băuturilor. Se dau vecinilor, rudelor și copiilor săraci și se oferă în toate părțile unde locuiesc români[13].

Ion H. Ciubotaru[14], analizând ceremonialul funebru în Moldova, arată că sunt mai multe zile de Moși, dar unele dintre ele și-au mai pierdut din obligativitate. El afirmă că sistemul cultural de pomenire a morților se bazează pe Sâmbetele morților care corespund fiecărui anotimp și fiecărui post creștinesc. Cei mai semnificativi sunt Moșii de Crăciun, de Lăsata Secului și de Rusalii. La Moșii de Crăciun pomana se face cu colac, lumânare, carne de porc și cârnați. În tradiția creștină, *Moșii de iarnă* sunt în sâmbăta ce precedă Lăsatul Secului de Carne sau a Duminicii Înfricoșatei Judecăți, adică cu o săptămână înainte de începerea Postului Mare. Moșii de iarnă mai sunt numiți și *Moșii de cârnelegi* sau *Câșlegele de iarnă.* Acum se dau de pomană grâu fiert cu unsoare și brânză, cotoroage etc. În biserică, în această zi se pomenesc cei ce au murit în afara țării sau în pustie pentru a fi cuprinși și cei care nu au beneficiat de slujba parastasului.

Moșii de primăvară sunt pe data de 9 martie, când se serbează cei 40 de mucenici. *Cei Patruzeci de sfinți* sau *Moșii de Păresimi*. În această perioadă, care de regulă este inclusă în Postul Mare, Ion H. Ciubotaru arată că se dau de pomană produse derivate din pâine cu forme antropomorfe, precum sunt *sfințișorii, măcinicii,* sau cu forme de păsări, albine, toiege sau măciuci. Aceste produse coapte sunt consumate cu miere și nucă. Împreună cu acestea, copiii joacă în jurul focului *Uitata*, un mucenic în formă de om care este acoperit cu miere și apoi este împărțit și mâncat de toți cei prezenți.

Ziua *Moșilor de vară* este în sâmbăta care precedă Duminica Mare sau Duminica Pogorârii Sfântului Duh. Părintele Nicodim Mândiță[15] explică faptul că s-a ales această zi de pomenire pentru ca și aceștia să primească binecuvântarea pentru iertarea de păcate și mântuire, odată cu sărbătoarea Rusaliilor. În această zi se aduc la biserică și se împart alimente, în special orez cu lapte și fructe, cireșe în Moldova, precum și haine și vase de lut – oale și străchini. Sim. Fl. Marian[16] relatează faptul că în Moldova se oferă de pomană lapte în ulcele noi, mămăligă și scrob. La coada ulcelei se leagă cireșe și flori și alături se pune o lingură nouă din lemn. Întrucât moșii așteaptă să fie cinstiți în această zi, românii trimit de dimineață la case diferite ulcele, cănițe, împodobite cu flori, în special cu busuioc, pe care le umplu cu lapte dulce, mied, vin, chiar și bere. Alături trimit tot felul de oale, străchini din lut cu plăcintă, cu o lumânare și uneori chiar cu un miel. Toate

[12] Sim. Fl. Marian, *op. cit.,* p. 244.
[13] *Ibidem.*
[14] Ion H. Ciubotaru, *op. cit*., p. 72.
[15] Părintele Nicodim Mândiță, *op. cit.*, p. 22.
[16] Sim. Fl. Marian, *op. cit.* p. 248–249

https://biblioteca-digitala.ro

aceste obiecte, la rândul lor, se numesc moși, și toată lumea care dă moși capătă moși. De Moșii de vară oamenii obișnuiesc să tămâieze mormintele și să împartă și acolo produse și vase.

Ion H. Ciubotaru[17] arată că *Moșii de toamnă* se sărbătoresc pe data de 21 noiembrie, de Ovidenie sau sărbătoarea Intrării Maicii Domnului în Biserică. Ajunul zilei de Sfântul Dumitru este ziua de prăznuire a Moșilor de toamnă, care mai sunt numiți și Moșii de Sâmedru. Această zi de pomenire se încadrează în Ziua Soroacelor, sfârșitul anului pastoral, prilej cu care se dă din roadele toamnei pentru cei adormiți[18]. Același Sim. Fl. Marian aprecia că Moșii de toamnă sunt considerați, alături de Moșii de iarnă, moșii cei mai mari.

Între aceste patru date există și alte zile de pomenire a morților care, în principiu, respectă zilele de sâmbătă, momentele pârguirii și de culegere ale roadelor. Sim. Fl. Marian face referire și la Moșii mai puțin cunoscuți și sărbătoriți. Moșii de Florii sunt pomeniți în Frătăuțul-Nou din Bucovina, când se trimite la case câte o ulcică cu miere, pe deasupra cu un colac și la toartă cu o lumânare. La Moșii din Joia Mare se oferă de pomană produse de post, dar fără colac, precum și un costum de haine. Cu ocazia Moșilor de Paști se dau de pomană colaci, cozonaci, miel, ouă roșii. La Moșii de Sân-George se oferă colaci, lapte, caș etc. În unele comune din zona Siretului oamenii merg la cimitir și împart alimente săracilor. La Moșii de Ispas se oferă de pomană flori, lumânări și brânză. De Moșii de Rusitoare, când sunt șapte zile de la Rusalii, se crede că moșii care au stat de la Joia Mare în casă pleacă și, dacă nu primesc încă de dimineață de pomană colaci, fragi, cireșe etc., iau în gură cenușă sau nisip și se îndepărtează de casă. Moșii de Sânziene se serbează în Banat și presupun pomeni de colaci, caise și pere. Moșii de Sân-Petru (29 iunie) sunt sărbătoriți în sudul țării prin oferirea unui colac cu lumânare și mere. La Moșii de Sânt-Ilie (20 iulie) se dau porumb fiert, mere, pere, străchini și ulcele împodobite cu diferite flori și busuioc. La Moșii de Schimbarea la Față se împart puțini struguri pentru ca la Moșii de Sânta Maria Mare să se dea mai mulți, alături de prune. La Moșii de Ziua Crucii se trimit ulcele noi cu apă, miere sau mied, împodobite cu busuioc, cu colac și lumânare.

METODOLOGIA

În prezenta lucrare ne propunem să punem față în față datele privind hrana și obiceiurile alimentare funerare ale unor localități din mediul rural, cercetate în trecut de echipele de specialiști care au elaborat *Atlasul etnografic român* (AER) și, respectiv, vizitate de noi, în prezent, în cadrul unui proiect realizat în parteneriat cu Centrul Cultural Vrancea. În acest demers nu am ținut cont de culegerile din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, care ne-ar fi

[17] Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 72–73.

[18] Narcisa Alexandra Știucă, *Sărbătoarea noastră cea de toate zilele*, vol. I, București, Editura Cartea de buzunar, 2004, p. 23.

https://biblioteca-digitala.ro

adus date prețioase pentru înțelegerea transformării în timp a fenomenelor de cultură, dar ar fi extins foarte mult cercetarea. Am considerat că informațiile furnizate de AER reprezintă un bun termen de comparație, atât din punct de vedere al localităților, cât și al temei alese, raportat la obiectivele cercetării de față.

Cercetarea comparativă este o abordare metodologică des întâlnită în demersul științific. Datorită asemănărilor cu metoda experimentului, care se bazează pe diferențele care rezultă din analiza grupului experimental și a celui de control, metoda comparativă este adesea folosită, în științele sociale, în locul acestuia. Comparația are o serie de scopuri: furnizarea unui context mai larg, identificarea elementelor comune ale cazurilor studiate, dacă acestea variază în același fel, testarea teoriei pentru a vedea dacă aceasta se aplică tuturor cazurilor pe care vrem să le studiem, precum și realizarea de predicții pe baza cunoștințelor acumulate[19].

Într-un sens, demersul nostru se aseamănă cu revizitarea unui teren, ceea ce duce la obținerea unei perspective diacronice asupra subiectului cercetat. Se compară cazurile semnificative, se iau în considerare variațiile structurale, precum și reflectarea elementelor de cultură și a evenimentelor istorice în memoria colectivă[20]. O problemă ce poate deforma validitatea cercetării ar fi să se extindă în chip mecanic observațiile contemporane asupra stadiilor anterioare care au fost atestate. În grupul respectiv s-au produs schimbări, mai adânci sau mai ușoare, după aspectele economice și sociale care se răsfrâng asupra mentalității populare și asupra repertoriului[21] De aceea cercetarea trebuie realizată cu rigurozitate și în detaliu pentru a putea observa dinamica obiceiurilor și a repertoriului.

Obiectivele noastre sunt următoarele: să găsim asemănările din trecut și din prezent din punct de vedere al hranei de la înmormântare și parastas și al obiceiurilor alimentare, să înțelegem mai bine contextul în care se păstrează sau se schimbă anumite produse, obiceiuri, funcții ale acestora. Teoria sau mai bine zis ipoteza noastră a fost aceea că hrana și obiceiurile alimentare aparținând ritului funerar au rămas nealterate, în ciuda trecerii timpului, cu precădere în zona Vrancei istorice. În sprijinul acestei ipoteze ne-am bazat pe două argumente. Primul se referă la faptul că obiceiurile legate de moarte au păstrat credințe și practici străvechi mai mult decât celelalte obiceiuri în legătură cu momentele importante din viața omului[22]. Cel de-al doilea este caracterul arhaic al Vrancei pe care această

[19] Sorin Dan Șandor, *Metode și tehnici de cercetare în științele sociale,* Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, p. 94–95, https://www.google.com/search?ei=q-L8XoytKvyVjgaAjqrIBA&q=metoda+comparatiei+stiinte+sociale+administratie+cluj&oq=metoda+comparatiei+stiinte+sociale+administratie+cluj&gs_lcp=CgZwc3ktYWIQAzoECAAQRzoFCCEQoAE6BAghEBU6BwghEAoQoAFQkmlYvaIBYJWlAWgGcAF4AIABggKIAcAbkgEGMC4yNC4xmAEAoAEBqgEHZ3dzLXdpeg&sclient=psy-ab&ved=0ahUKEwjMruHN46zqAhX8isMKHQCHCkkQ4dUDCAw&uact=5 (accesat 28.05.2020).

[20] Narcisa Alexandra Știucă, *Cercetarea etnologică de teren, astăzi* (curs), București, Editura Universității din București, 2007, p. 44.

[21] Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 38.

[22] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 157.

https://biblioteca-digitala.ro

regiune l-a păstrat mai mult timp de-a lungul istoriei. Acest lucru, explică Henri H. Stahl[23], se datorează poziției sale geografice, la întâlnirea hotarelor Munteniei, Moldovei și Transilvaniei, într-o depresiune subcarpatică puternic apărată și totodată izolată de marile drumuri ale țării, precum și regimului ei favorizat; Vrancea ar fi trecut în stăpânirea Moldovei sub Ștefan cel Mare, care însă i-a lăsat autonomia locală. Astfel, se păstrează vechile forme de viață socială care constau într-o formă de proprietate devălmașă asupra pământului. Toți locuitorii puteau să se folosească de pământurile Țării Vrancei atât timp cât locuiau în ea.

Charles Ragin[24] enunță trei strategii de cercetare generală, dar care se pot adapta pentru cercetările comparative. Prima categorie include cercetări calitative pentru studierea asemănărilor, în care se analizează în profunzime un număr mic de cazuri pe un număr mare de dimensiuni pentru întocmirea unui profil al acestora. A doua categorie este cea a cercetărilor calitative propriu-zise, în care se studiază un număr moderat de cazuri și se identifică pattern-urile de asemănări și diferențe pentru a se înțelege mecanismele care operează. Cea de-a treia categorie de cercetări calitative presupune analiza mai multor cazuri pentru a se găsi asemănările între un număr mic de variabile. Demersul nostru se încadrează în cea de-a doua categorie. În fiecare incursiune de pe teren am intervievat un număr moderat de informatori, în cea mai mare parte femei, printre care s-au numărat prescurărese, stolnicese, participante la pregătirea hramurilor și alte gospodine. Una dintre limitările cercetărilor noastre a fost selecția aleatorie de informatori (nu din toate vârstele, nu din toate categoriile sociale, nu din toate satele unei comune).

Mihai Pop afirmă că cercetarea de teren presupune nu numai o bună cunoaștere a informatorilor, ci și a contextului lor de viață, a colectivității și a mediului de apartenență. Se cere, așadar, continuă el, pe lângă culegerea materialelor folclorice și a datelor despre informatori, să se culeagă date despre istoria, structura socială, viața economică, viața culturală, mentalitatea și comportamentul grupului respectiv[25]. În mod similar, revizitarea unei localități anterior cercetate ne arată impactul unei multitudini de factori asupra transformărilor petrecute și asupra mentalității umane. În demersul nostru, în încercarea de a realiza o comparație cât mai validă, am ales o serie de factori. În primul rând, am selectat comunele în funcție de *zona cultural-istorică de apartenență*. Am dorit să ținem cont de vechea împărțire administrativ-teritorială a Vrancei și a regiunilor învecinate, întrucât considerăm că aceasta înfățișează mai bine diferențele culturale dintre comune. În realitate, Vrancea istorică a acoperit întinderea Vrancei fizico-geografice, prima existând în cadrul ultimei într-o totală autonomie economică și administrativă grație resurselor sale naturale relativ

[23] Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, Studiu introductiv și ediție îngrijită de Paul H. Stahl, vol. I, București, Editura Cartea Românească, 1998, p. 131–132.

[24] Charles C. Ragin, *Constructing Social Research*, Pine Forge Press, 1994 *apud* Sorin Dan Șandor, *op. cit.*, p. 96.

[25] Mihai Pop, *Folclor românesc. Teorie și metodă*, ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, vol. I, București, Editura „Grai și suflet – Cultura națională", 1998, p. 120.

https://biblioteca-digitala.ro

variate[26]. Precum am arătat și mai sus, istoria delimitării acestor regiuni își pune amprenta asupra vieții sociale, a obiceiurilor, a mentalității locuitorilor. În analiza noastră am ales localitățile din vechile județe Putna, Râmnicul Sărat și, respectiv,Vrancea istorică.

În al doilea rând, în demersul nostru ne raportăm la *secvența ritualului funerar*, hrana de la priveghi fiind diferită de cea de la înmormântare și, uneori, diferită și de cea de la parastasele de peste an. În al treilea rând, fiind vorba de alimentație, *anotimpul* în care se face pomana reprezintă un aspect important de luat în calcul. În al patrulea rând, când vorbim de ritual religios, nu putem să nu facem referire la calendarul creștin-ortodox, și anume la alternarea *perioadă de post / perioadă de dulce*. În al cincilea rând, acolo unde va fi cazul, vom semnala influența factorului *relief*, care va indica anumite diferențe de alimentație. Nu în ultimul rând, vom observa asemănări și distincții din perspectiva triadei *procurare – preparare – consumare* a hranei.

Atlasul etnografic român (AER) este un proiect de cercetare extensivă al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" derulat de echipe de specialiști în sate reprezentative de pe întreg teritoriul țării. „Chestionarul a fost gândit încât să surprindă prezența fenomenelor etnografice la două momente convenționale de referință ale secolului al XX-lea: anul 1900 și perioada efectuării cercetării de teren (1972–1982)", precum ne spune Ion Ghinoiu, coordonatorul proiectului[27]. Tematica generală a fost elaborată în două etape, inițial s-au structurat 20 de teme între 1967 și 1969 și ulterior, în 1972, s-au adăugat arta populară și portul tradițional[28]. Chestionarul a avut 1200 de întrebări, iar informațiile au fost cuprinse atât în volumele atlasului, cât și în cele ale *Corpusului de documente etnografice românești* (DER). Pentru demersul nostru am consultat volumul IV din seria *Sărbători și obiceiuri*[29], volum dedicat Moldovei, pentru a afla consemnările privind hrana și obiceiurile alimentare din cele două perioade vizate de specialiști în anumite localități vrâncene.

Celălalt termen de comparație l-au reprezentat datele obținute din cercetările etnologice de teren realizate în ultimii ani la inițiativa Centrului Cultural Vrancea, condus de domnul director Liviu Nedelcu, care a realizat un parteneriat cu Facultatea de Litere de la Universitatea din București. Astfel a fost posibilă finanțarea deplasării

[26] Ion Conea, *Vrancea. Geografie istorică, toponimie și terminologie geografică*, București, Editura Academiei Române, 1993, p. 27.

[27] Ion Ghinoiu, *Prefață*, în *Atlasul etnografic român*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 15.

[28] *Ibidem*.

[29] *Sărbători și obiceiuri, Răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român,* coordonator general Ion Ghinoiu, îngrijire științifică și redacțională Cornelia Pleșca și Emil Țîrcomnicu, autori de capitole: Georgeta Moraru (*Nașterea*), Ofelia Văduva, Emil Țîrcomnicu (*Nunta*), Maria Bâtcă (*Costumul ceremonial de nuntă*), Ion Ghinoiu, Lucian David (*Înmormântarea*), Germina Comanici (*Sărbători și obiceiuri cu dată fixă, Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă*), Cornelia Pleșca, Cătălin Găină, Ionuț Semuc (*Sărbători și obiceiuri din calendarul agro-pastoral, Sărbători și obiceiuri comunitare*), Cornelia Pleșca (*Reprezentări mitice*), vol. IV, *Moldova,* București, Editura Enciclopedică, 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

și totodată publicarea unor volume ca rezultat al cercetărilor întreprinse. Scopul a fost „inventarierea acelor elemente de cultură populară tradițională care sunt caracteristice satului", anume acele „elemente autohtone care ocupă o poziție centrală în discursul colectiv, fiind asumate de surăieni (locuitori) ca elemente pozitive, în care ei se recunosc", explică doamna profesor Ioana Fruntelată, coordonatorul cercetărilor de teren, în introducerea primului volum, dedicat satului Suraia[30]. Noi am avut ocazia de a participa la cercetările de teren în satele Suraia (2011), Râmniceni (2012), Năruja și Nistorești (2014) și Vintileasca (2015). În plus, echipa a mai cercetat Nereju (2013) și Vulturu (2016). Cercetarea a fost una de tip etnologic-calitativ, fiind făcută de unul sau doi profesori în echipă cu studenți, masteranzi, doctoranzi de la Facultatea de Litere. S-au realizat o serie de interviuri libere[31](sau semi-structurate, precum le-am caracteriza noi), dar ale căror date obținute au fost aranjate în așa manieră încât să constituie documente etnologice, utile pentru o viitoare investigație, în profunzime, a culturii locale[32]. În cadrul discuțiilor și noi, la rândul nostru, am pus accentul pe raportul dintre trecutul și prezentul discuției, între ceea ce informatorii consumă acum și ce știu că se consuma pe vremea părinților sau a bunicilor lor. Informatorii ne-au relevat majoritatea datelor, dar, în plus, pentru a surprinde global și nefragmentat evenimentele de tip ceremonial-rituale[33], la care am avut șansa de a fi prezenți, am aplicat metoda observației directe. De regulă, la fiecare cercetare de teren am participat la un hram de biserică, dar am fost martori și la o nuntă la Suraia și la un botez la Năruja.

Demersul nostru a presupus o analiză destul de detaliată pentru a sesiza diferențele specifice dintre trecut și prezent. De menționat că atunci când ne referim la trecut, exceptând situațiile semnalate ca fiind speciale, ne referim la consemnările din volumul IV din *Sărbători și obiceiuri*. Nu în ultimul rând, menționăm faptul că am ales doar o parte din localitățile studiate de echipa AER în Vrancea. Scopul nostru a fost să avem un termen de comparație viabil, dar totuși să nu îngreunăm analiza. În proiecte viitoare vom lua în considerare implicarea tuturor localităților vrâncene studiate de specialiștii AER pentru a realiza o comparație și mai complexă.

[30] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Introducere. Suraia – sat de răzeși din lumea apelor*, în *Suraia, Vrancea. Tradiții, patrimoniu, identitate*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Anca Enache, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Sabina Lungu, Alexandra Micu, Alexandra Necula, Sorin Șușca, Alexandru Tudose, Manuel Vieru, Centrul Județean pentru Promovarea Culturii Tradiționale, Artelor și Meseriilor Vrancea, Timișoara, Editura Brumar, 2012, p. 8.

[31] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Civilizație rurală „la izvoarele Milcovului"*, în *Vintileasca – Vrancea. Profil de patrimoniu,* vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată, autori: Anca Arghiri, Roxana Nicoleta Arsene-Chiriţoiu, Alexandra Butnărescu, Silvia Caraiman, Andrea Natalia Crăciun, Cornelia Florea, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Alexandra Gerea, Andreea Tudor, Anca Maria Enache-Vrăjitoriu, Centrul Cultural Vrancea, Focșani, Editura Terra, 2016, p. 7

[32] *Ibidem*.

[33] Nicolae Teodoreanu, *Inițierea și configurarea cercetării etnomuzicologice științifice. Constantin Brăiloiu*, în *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie,* II, *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru,* Partea I, coordonatori Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", București, Editura Academiei Române, 2007, p. 87.

https://biblioteca-digitala.ro

SURAIA ȘI STRĂOANE DE IERI – SURAIA ȘI VULTURU DE AZI

Pentru județul Putna am avut posibilitatea de a compara aceeași localitate, Suraia, în trecut și în prezent, la care am mai adăugat o altă comună din cercetările echipei AER, Străoane, și încă una studiată în cadrul parteneriatului cu Centrul Cultural Vrancea, Vulturu. Suraia este un sat de răzeși aflat în Câmpia Română, pe lunca Siretului inferior, între râurile Siret și Putna, și a reprezentat atât pentru echipa Facultății de Litere, cât și pentru autor, prima cercetare de teren. Străoane este o comună din nordul județului, pe malul stâng al râului Șușița, iar comuna Vulturu este formată din cinci sate aflate în zona de vărsare a râului Putna în Siret. Aceasta din urmă se află la limita dintre regiunile istorice Moldova și Țara Românească, cuprinzând și satul Hângulești, care aparținea vechiului județ Râmnicul Sărat. Majoritatea informatorilor cunoaște această delimitare administrativă și a ținut să sublinieze echipei de cercetători diferența de tradiții dintre sate. Dacă Boțârlău, Vadu Roșca și Vulturu sunt sate „moldovenești", hânguleștenii sunt, mai degrabă, munteni, iar Maluri este, precum spune profesorul Dumitru Dragomir după studierea unor surse istorice, precum și alți locuitori, un „sat de hotar", separat în două de apa Leicăi, în Maluri–Moldova și Maluri–Munteni[34]. Trebuie, de asemenea, notat faptul că cele trei comune se diferențiază în ceea ce privește relieful. Dacă Suraia și Vulturu se află în regiunea de câmpie, Străoane este la o altitudine de 362 m, în regiunea de deal.

În aceste sate, la priveghi, se păstrează *călăvia*, această asociere de pâine, dulciuri și vin. În trecut se consumau bomboane, dulceață, vin, la Străoane, iar la Suraia este consemnată *călăvia* ca fiind o pâine ca un corn, care e înmuiată în vin. Astăzi, la Vulturu, hrana din timpul priveghiului presupune covrigi, biscuiți și vin.

La înmormântare, la masa de acasă, care se numește „pomană de țărână", s-au păstrat în esență aceleași produse: colivă, rasol de pasăre, sarmale, pilaf, uneori friptură și desert. Din Suraia am aflat că pilaful se mai numește *plachie* și se prepară cu lapte de vacă, ouă, ceapă și zeamă de pasăre. La Vulturu, pilaful ocupă un loc atât de important încât ritualul bisericesc se modifică special pentru acest preparat, precum afirmă doamna Dorina Păcuraru: *pilaf neapărat fiindcă există și o slujbă a pilafului… acum preoții cer de la început și farfuria de pilaf; la noi, în comună, se face peste tot, pilaful e ca și coliva de grâu*[35]. Tot aici se vorbește despre obiceiul de a se numi anumite femei mai pricepute la gătit să vină să ajute la prepararea ofrandelor alimentare de la înmormântare. Ca și în cazul altor sărbători din ciclul familial, întreaga comunitate participă la eveniment și oamenii se ajută între ei cu produsele. Vom vedea mai jos că acest obicei s-a păstrat în sărbătoarea hramului unei biserici, unde femeile se adună să gătească împreună toate cele necesare praznicului.

[34] *Vulturu – Vrancea: Tradiții în actualitate*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată, autori: Florica (Bohîlțea) Mihuț, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Andreea Florentina Tudor, Mihaela Emilia Vladu, Centrul Cultural Vrancea, Focșani, Editura Terra, 2018, p. 13.

[35] *Ibidem*, p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

În volumul IV din seria *Sărbători și obiceiuri*[36] sunt consemnate, în plus, pentru pomana de înmormântare, pâinea și mălaiul, la Suraia și, respectiv, brânza, țuica și cozonacul, la Străoane. Pâinea, desigur, este marca populației de agricultori de la câmpie. De asemenea, micile diferențe de produse date de pomană se pot asocia cu diferența de relief dintre cele două comune, brânza fiind mai la îndemână crescătorilor de vite și țuica mai degrabă produsă în regiunea de deal.

Mălaiul sau mălaiul de bostan, care am aflat că se prepara în trecut din mălai, făină, lapte acru și bostan tăiat bucățele, era pus la cuptor și servit ca desert. Ileana Cristian din Suraia ne spunea: *de dulce se fac în primu' rând, asta e tradiția la noi, că noi punem foarte multe acum, dar tradiția așa era, era pe timpu' lu' bunica mea, de-abia așteptam să pună bunica pomană, făcea mălai. Mălaiu' era din făină de porumb cu bostan… Nu punea zacăr, era foarte dulce bostanu' ăla. În țăsturi făcea atunci. De pământ… Țăsturile s-au desființat și s-au făcut cuptoare de cozonac… Pe urmă s-a desființat, râdea când mai făcea cineva mălai*[37]. Observăm că deși hrana de astăzi este mai slab calitativă, ea totuși este mult mai diversă decât cea din trecut. Mai mult, această ușurință de procurare a ingredientelor sau a produselor gata preparate duce la eliminarea unor alimente tradiționale din pomană, care prin simplitatea lor devin motiv de rușine în comunitate, dacă mai sunt date de pomană.

La categoria deserturi oferite la înmormântare în trecut, am consemnat în plus, în interviurile noastre, *ghizmana*, care se prepară într-un mod asemănător cu mălaiul, numai că în loc de bostan se foloseau doar mălai, porumb, ouă bătute, lapte acru și smântână. Remarcăm că înainte deserturile pentru ritul funerar se făceau din mălai și făină alături de diverse umpluturi și uneori se punea cozonac, iar astăzi cozonacul este pregătit mereu pentru pomeni și cel mai des este însoțit de diverse prăjituri.

În ceea ce privește colacii de la înmormântare, pe lângă faptul că femeile bătrâne îi făceau, observăm că încă din trecut, în comuna Străoane se consemnează brutăriile ca fiind solicitate pentru prepararea acestor ofrande[38]. În prezent, oamenii continuă să apeleze la serviciile brutăriilor pentru pregătirea colacilor. Echipa a discutat cu brutarii din Vulturu de Jos, care făceau pentru înmormântare 9 covrigei și colaci în diferite forme, în schimbul a 5 kg de făină[39].

Un obicei care s-a păstrat până în prezent în Suraia și a fost confirmat și în cercetarea de la Vulturu este „casa de rogojini", care constă în oferirea de pomană la înmormântare a unor obiecte de îmbrăcăminte, a unor obiecte de casă, precum și a unor alimente de pomană (covrigi, pilaf, sarmale, dulciuri). Acest obicei s-a extins în comuna Vulturu. Masa, care se dădea în trecut, de regulă, finilor de cununie ai mortului (acum se mai trece peste această regulă), este un motiv de pomană pe tot parcursul anului. La Paști, Crăciun, Înălțare, Moșii de vară și Moșii

[36] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 241.
[37] *Suraia – Vrancea,* p. 99.
[38] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 233.
[39] *Vulturu – Vrancea,* p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

de toamnă familia răposatului trebuie să ducă pomană „la masă", înainte de a consuma ei vreun aliment sau de a duce în altă parte[40]. De asemenea, la Suraia și la Vulturu[41] continuă să se facă pomul de înmormântare, care este împodobit cu covrigi, dulciuri, fructe.

În trecut, la pomenile desfășurate în perioadele de post, se consumau în toate comunele sarmale de post, măsline, ceapă cu măsline. De asemenea, este menționat cozonacul de post care era făcut la brutărie[42]. Astăzi și bucatele de post s-au diversificat datorită comerțului. În Vulturu se servește ca aperitiv salata de vinete sau fasole bătută, iar apoi se dau sarmale de post[43]. Femeile din Suraia ne-au dat rețete de salată orientală de post, salata *boeuf* de post, salată de vinete și negresă de post.

Parastasele obligatorii se păstrează în conformitate cu regulile bisericii, în cea mai mare parte. Se fac pomeni la 3, 9, 20 și 40 de zile, apoi la jumătate de an sau la 7 luni, apoi din an în an. În comuna Vulturu, înainte nu se făcea pomana de 6 luni dacă nu avea „capetele purtate", adică dacă nu se făcea pomană pentru cel decedat în toate sâmbetele Postului Mare[44]. Produsele împărțite în aceste momente sunt aceleași cu cele de la pomana de țărână.

Parastasele de sărbători sunt consemnate în volumul IV, dedicat Moldovei, din seria *Sărbători și obiceiuri*[45], la Paști și la Crăciun, când se făcea masă acasă și se chema preotul să sfințească alimentele, la Ovidenie, Sfântul Petru, Sfântul Ilie și la zilele morților (sâmbetele, dacă omul avea o vacă în gospodărie, se oferea ca pomană brânză cu smântână, de Moși, orez cu lapte și pilaf), precum și la alte ocazii: când se culegeau merele sau perele, când se tăia porcul se împărțea ceva din alimentele obținute sau când o persoană visa un mort, aceasta dădea de pomană un covrig, ouă.

Și în ziua de astăzi se păstrează sărbătorile și nu se uită să se pomenească morții cu aceste prilejuri. Discutând cu surăienii, am observat că pomeni se dau la fiecare sărbătoare mare, în Ajunul Crăciunului, de Sfinții mai cunoscuți. Multe sărbători respectă același meniu ca și cel de înmormântare, când se face masă mare: rasolul (întotdeauna primul fel de mâncare), sarmale în foi de viță sau varză, prăjituri și cozonac. La biserică, după slujbă, atunci când nu se pune masă, se dau: colivă și prescuri sau, dacă nu sunt prescuri, se dau doi colaci și o lumânare. Toate sunt sfințite la slujba parastasului pentru cei morți.

Doamna Mariana Lazăr ne spune: *coliva înainte nu se făcea cu grâușor din acesta cumpărat, cu arpacaș. Se punea grâul obișnuit, se punea într-o covată de lemn specială. Se bătea cu un lemn foarte gros și la capăt avea fier. Și se bătea ca într-o piuă, așa i se spunea. Și se bătea grâul acela până se decojea de coaja lui naturală… se strecura, se sufla, se spăla de 2–3 ori; acela era grâul tradițional pentru colivă*[46]. Înainte, nuca din colivă se zdrobea cu sucitorul sau cu sticla pe

[40] *Ibidem*, p. 54.
[41] *Ibidem.*
[42] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 241.
[43] *Vulturu – Vrancea*, p. 53.
[44] *Ibidem*, p. 56.
[45] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 246–248.
[46] *Suraia – Vrancea*, p. 112.

https://biblioteca-digitala.ro

masă, iar acum se folosește mașina de tocat, precum ne povestesc surăiencele. Alte sărbători au alimente specifice care sunt preparate și împărțite, precum de Mucenici se face colacul de Sfinți, care se dă împreună cu alte produse. La Moșii de iarnă se împarte în continuare lapte cu orez. În comuna Vulturu, în satul cu același nume, de Moși, la pomana de „la masă", se duce tot lapte cu orez, însă în satul Hângulești, care înainte aparținea de județul Râmnicul Sărat, pomana aceasta constă în preparatele care se dau la înmormântare[47].

Două schimbări sunt de menționat în pomenile pentru cei morți din parohia surăiană a Bisericii „Adormirea Maicii Domnului". „Parastasul cu cotul" este o ordine care s-a instituit astfel încât fiecărei familii îi vine rândul de două ori pe an să aducă cele necesare pentru slujba de la biserică. Enoriașii sunt împărțiți pe coturi, în funcție de locuință, astfel încât 10–12 familii formează o echipă și aduc sâmbătă seara următoarele: 7 perechi de prescuri, o sticlă de o jumătate sau un litru de ulei și jumătate de litru de vin pentru Sfânta Împărtășanie. Duminică, aceste familii vin la slujbă aducând parastasele scrise pe hârtie, coliva de morți și coliva de vii. Se mai face și un alt tip de pomană numit „Cele 40 de parastase". 40 de persoane se trec pe un caiet și strâng bani, fiecare scriind pomelnice pentru viii și pentru morții săi. Aceste 40 de parastase sunt citite de către preot în 40 de duminici și sărbători, iar persoanele din grup aduc, pe rând, toate cele necesare pentru slujbă. Din banii strânși se iau aceleași preparate pentru pomană. Scopul este să se facă pomenirea morților în fiecare zi de duminică și de sărbătoare.

Pe lângă toate acestea, în Suraia, marile sărbători integrate în cultul morților sunt Ziua morților sau Paștele Blajinilor, precum este numit în alte părți, pe care localnicii o sărbătoresc în vinerea din Săptămâna Luminată, de Izvorul Tămăduirii, Înălțarea, când se face o slujbă la monumentul eroilor din sat și, respectiv, „Pomenile de toamnă". *Cultul morților este foarte dezvoltat*, ne-a declarat preotul Neculai Poiană, parohul Bisericii „Dumbrăvița" cu hramul Sfinții Voievozi Mihail și Gavril. *Lumea, în general, își respectă morții, cel puțin la zilele mari sau la sfinții care sunt importanți. După Paști, în vinerea din Săptămâna Luminată, de Izvorul Tămăduirii, cum se spune, toată lumea merge la cimitir și vine cu cozonac, cu pască și ouă și împarte. Se mai face pomenirea mare a morților în Postul Mare (pentru cei care au murit pe parcursul anului)*[48]. Pe lângă cele menționate mai sus, oamenii dau de pomană și colivă, și vin, stropesc mormintele cu vin, apoi întind mese și mănâncă în cimitir, realizând parcă o masă comună alături de cei adormiți. De asemenea, oamenii mai fac parastas și pomană la mormânt de sărbătorile sfinților cunoscuți.

Despre Ispas, doamna Maria Istrate din Suraia își aduce aminte că *tot așa făcea mama cozonac, înroșea ouă și ducea la slujbă și ieșea la monument la ieroi, acolo se ținea iar slujbă*[49]. Nu în ultimul rând, pomenile care se fac mai des

[47] *Vulturu – Vrancea*, p. 54.
[48] *Suraia – Vrancea*, p. 101.
[49] *Ibidem*, p. 76.

https://biblioteca-digitala.ro

toamna se leagă, cel mai probabil, de abundența de produse care caracterizează această perioadă a anului. Se dau de pomană cu precădere vin și diferite preparate din pui. Cel ce face masă aduce preotul acasă pentru a sfinți alimentele înainte de a le servi pentru sufletele celor adormiți. Putem considera că acest obicei este similar cu cel al pomenilor pe familii, când, în trecut, se adunau toți într-un loc pentru a-și pomeni morții[50].

Pomenile pentru vii nu sunt practicate în toate bisericile satului. Femeile din Suraia ne-au spus că în trecut coliva de la pomana pentru vii era obișnuita colivă. Acest lucru îl confirmă cercetările echipei AER, care consemnează mese întregi date de pomană pentru vii. Preparatele sunt aceleași ca și la parastasele pentru morți (sarmale cu carne, pilaf, vasul de pasăre, colivă de grâu, prescuri pe colivă)[51]. Acum obiceiul s-a schimbat. Pentru cei vii se împart colăcei, precum și un platou cu fructe sau cu cozonac și prăjituri (nu sunt anumite prăjituri, femeile le fac pe cele pe care știu să le facă mai bine), platou care se numește tot colivă. Astfel, odată cu apariția magazinelor din sat oamenii își schimbă obiceiurile alimentare, renunțând la produsele tradiționale în favoarea celor deja preparate, în special a celor dulci, ce se găsesc în comerț. Se observă, de asemenea, că obiceiurile care sunt mai puțin legate de ritualul bisericesc sunt mai ușor de modificat.

Se aduc ambele colive la biserică alături de o sticlă de vin ca să se sfințească în timpul slujbei, însă fiecare separat, cu slujba și pomelnicul său. Întâi se pomenesc morții, apoi viii. La pomenile de vii se taie câte o bucățică din fiecare colăcel adus și toate aceste bucăți se pun pe o icoană mare, indiferent ce sfânt este reprezentat pe ea. Apoi oamenii, împreună cu preotul, ridică icoana cu bucățile de colaci și o balansează ca pe o colivă, în timp ce cântă rugăciunea „Apărătoare Doamnă", prin care se mulțumește și se cere ajutorul Maicii Domnului. După încheierea cântării, icoana se lasă întinsă pe masă, iar credincioșii se închină la ea și iau bucățile acasă. Preotul paroh al Bisericii „Adormirea Maicii Domnului", Florică Hanganu, ne-a spus că aceste bucăți reprezintă Sfânta Anafură, ele ținând locul pentru cei care n-au ajuns la slujbă. Colivele pentru vii se mai fac și cu ocazia zilei onomastice, a zilei sfântului care este considerat protectorul familiei, care e fie ales, fie este cel care se serbează în perioada zilei în care s-a făcut căsătoria. Surăienii cred că este bine să se facă aceste colive pentru vii, pentru sufletele lor, pentru liniștea lor, dar și pentru spor, pentru ajutor în casă. Precum afirmă și profesor Ioana Fruntelată, „constatăm evoluția obiceiurilor tradiționale ale vieții de familie, dinspre latura magic-superstițioasă spre cea socială"[52].

Hramul unei biserici este un prilej important de pomenire a morților. În *Sărbători și obiceiuri*[53] se spune că în trecut pomana se făcea a doua zi după hram. Localnicii aduceau aceleași preparate cunoscute pentru parastas, pe care le

[50] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 252, 255.
[51] *Ibidem*, p. 252.
[52] Ioana-Ruxandra Fruntelată*, Obiceiurile vieții de familie la Suraia*, în *Suraia – Vrancea*, p. 102.
[53] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 255–256.

https://biblioteca-digitala.ro

pregătiseră de acasă, și serveau pe ceilalți oameni veniți din alte sate la praznic, care se așezau pe jos, pe preșuri și ziare pentru a lua masa. Cei ce veneau cu preparatele nu mâncau, ci doar serveau, ei urmând să ia masa acasă, cu familia. Informațiile din trecut sunt confirmate, în mare parte, de doamna Margareta Repede: *făcea lumea mâncare, fiecare făcea mâncare acasă, ce voia ei și ducea acolo, venea preotul, făcea slujbă și punea masa acolo și mâncau din ce au adus toți. Veneau de la biserica cealaltă, din cătunul celălalt și stăteau și de aici cei care veneau*[54]. În ceea ce ne privește, am făcut observație directă la sărbătoarea de hram a Bisericii „Adormirea Maicii Domnului". Spre deosebire de trecut, unele femei pregăteau acasă, dar cele mai multe dintre ele au venit din ajun la biserică pentru a găti împreună. S-au așezat la o masă mare și au făcut sarmale în foi de viță și în foi de varză, le-au fiert, au tăiat legumele pentru salata *boeuf*, carnea pentru friptură, au preparat chiftele, plăcinte și prăjituri. Peste noapte au rămas câteva femei și preoteasa pentru a termina treaba. Între timp, la finalul slujbei de seară, s-a făcut pomenirea viilor prin ritualul cu balansarea icoanei. Acesta s-a repetat a doua zi, după slujba de dimineață și parastas. Dimineața, de la ora 7, gospodinele vin la biserică și continuă gătitul. Sunt multe de pregătit, inclusiv plachia, care se face toată de dimineață, ca să fie proaspătă. Meniul de la masa de praznic a fost unul bogat: rasol, aperitive (salam, șuncă, brânză, cașcaval), ouă umplute, chiftele, salată *boeuf*, sarmale în foi de viță și în foi de varză cu mămăligă, fripturi, plachie, cozonac, prăjiturile „Bușeuri", „Ștefănel", „Kranțuri", plăcintă de brânză și colivele de morți și de vii. S-au păstrat până în prezent, în cea mai mare parte, preparatele tradiționale. Apar însă și alimente mai diverse, în timp ce, în cazul deserturilor, vechile produse sunt aproape cu totul înlocuite.

BORDEASCA VECHE ȘI COTEȘTI DE IERI – RÂMNICENI ȘI VINTILEASCA DE AZI

Al doilea pas al analizei noastre vizează Râmnicul Sărat, fost județ de margine al Țării Românești[55]. Noi am cercetat satul Râmniceni, din comuna Măicănești, și comuna Vintileasca. Râmniceni se află în Câmpia Siretului Inferior, în locul unde se întâlnesc râurile Siret și Râmnicu Sărat. Înainte, Râmnicu Sărat se vărsa în Siret la Râmniceni, dar cum albia Siretului s-a deplasat, s-a format o nouă porțiune pe unde curge Râmnicu, până ajunge la vărsare[56]. Este de semnalat faptul că din punct de vedere climatic satul alternează între perioade de secetă și perioade de inundații. În opinia coordonatorului nostru, profesor Ioana Fruntelată, „cultura satului apare ca o sinteză aproape miraculoasă între stilul muntenesc și cel moldovenesc, «altoit» cu modurile existențiale transilvănene, prin aportul

[54] *Suraia – Vrancea*, p. 117–118.
[55] Constantin Manole, *Monografia comunei Măicănești*, ed. îngrijită de prof. dr. Costică Neagu, Focșani, Editura Terra, 2006, p. 23–24.
[56] *Ibidem*, p. 77.

https://biblioteca-digitala.ro

păstorilor transhumanți”[57], iar înmormântarea este unul dintre cele trei elemente esențiale (alături de colindatul de ceată bărbătească și riturile de alungare a ploii) pe care se sprijină patrimoniul etnologic al râmnicenilor[58]. Mai mult, în urma interviurilor desfășurate, Ioana Fruntelată consideră că „obiceiurile funerare sunt foarte bine conservate la Râmniceni, atât în secvențialitatea, cât și în conținutul lor”[59]. Pe de altă parte, comuna Vintileasca se află în depresiunea submontană Între Râmnice (Bisoca-Neculele), închisă de dealurile Roșu și Bisoca, pe un platou muntos de aproximativ 860 m, lângă culmile Stejicu, Muntioru și Furul Mare[60]. Ca elemente de comparație am ales Bordeasca Veche, un sat din comuna Tătăranu din regiunea de câmpie și, respectiv, comuna Cotești, care se află în regiunea de deal.

La priveghi, în trecut, la Bordeasca Veche se serveau oamenii cu vin, dar la Cotești masa putea cuprinde covrigi, cozonac, semințe, țuică, uneori chiar și friptură[61]. În Râmniceni, persoanele intervievate ne-au relatat faptul că se obișnuia să se împartă gogoși, vin, suc, iar astăzi se oferă diverse prăjituri cumpărate.

În seara de dinaintea înmormântării, la Râmniceni se face „pomul mortului” printre ramurile căruia se pun covrigi, bomboane, precum și o scară făcută din cocă de colac, pe care se crede că se urcă mortul pentru a mânca din pom. În Vintileasca, pomul se face la șase săptămâni cu fructe uscate – dovadă că tehnicile de conservare încă sunt practicate, mai ales datorită abundenței de fructe din zona submontană – dulciuri și colaci. Interesant în comuna Vintileasca este faptul că în unele sate (Poiana Stoichii, Bahnele, Cerbu) acest obicei este considerat vechi, fiind realizat mai rar fiindcă este înlocuit cu „casa mortului” sau „cortul mortului”, cum se numește aici. Spre deosebire de acestea, în satul Neculele din aceeași comună tradiția pomului de înmormântare este considerată de către locuitori ca fiind una nouă.

Înainte de a se sădi pomul la mormânt acesta îndeplinește un rol ritual în cadrul alaiului funerar. De la Râmniceni aflăm că pomul se pune înaintea sicriului, alături de „masa de colaci”, crucea, prapurul și sfeșnicul de la biserică. Obiceiul acestei mese apare și în trecut, consemnat la Bordeasca Veche, unde se arată că se făceau patru colaci, doi dintre care se dădeau pentru preot și doi pentru oamenii care duceau masa[62]. Lenuța Dumitrache și Nuța Necula din Râmniceni ne-au spus că *masa de colaci este dusă de doi fini ai mortului…cuprinde: colacul cel mare în mijloc, în care este înfiptă o cruce cu fructe; în cele trei colțuri se pun fructe.*

[57] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Introducere. Râmniceni – prezentul unei culturi de confluență,* în *Râmniceni, Vrancea. Instantanee monografice*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelatăși Adrian Stoicescu. Autori: Andrea Crăciun, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Sabina Lungu, Nicoleta Matei, Irina Oprea, Alexandra Necula, Florentina Popescu, Adrian Stoicescu, Sorin Șușca, Ana Maria Vasilescu, Manuel Vieru, Anca Vrăjitoriu (Enache), Centrul județean pentru Promovarea Culturii Tradiționale, Artelor și Meseriilor Vrancea, Focșani, Editura Terra, 2013, p. 28.

[58] *Ibidem*, p. 28.

[59] *Ibidem*, p. 81.

[60] https://www.vintileasca.primarievn.ro/index.php?id=2 (accesat în 29.05.2020).

[61] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 208.

[62] *Ibidem*, p. 228.

https://biblioteca-digitala.ro

Alături sunt opturile, două opturi și prescuri. Și două S-uri, de o parte și de alta, cu două prosoape[63]. De asemenea, masa are colivă și câte o sticlă de vin și de ulei. La biserică, continuă cele două informatoare, familia trebuie să aibă nouă „pomeneți", sau „pominești", cum se numesc în Vintileasca, care sunt batistele ce se leagă la colț cu un ban și o lumânare și care se dau alături de un covrig[64]. Colacii, înainte, în Bordeasca Veche erau făcuți de femei bătrâne curate, iar în Cotești au început să fie preparați la brutărie din 1900–1910[65]. Noi am discutat cu doamna Ioana Tigoianu, care este bătrâna ce se ocupă de prescurile bisericii din Vintileasca. Ea face turte în funcție de numărul de cereri din partea credincioșilor. Cei care cer prescură dau și făină. Prescurile sunt solicitate de credincioși fiindcă există credința conform căreia acestea, alături de lumânare țin loc de Sfânta Spovedanie și Sfânta Împărtășanie pentru cel decedat.

La cimitir încă se practică, în Râmniceni, să se dea găina peste mormânt, mai exact, de trei ori după cruce. Ion Turea din Vintileasca, precum am arătat, comună din regiunea de munte, ne-a povestit că în zona sa se obișnuia să se dea o oaie și uneori un cocoș, dar aceasta înainte să plece mortul de acasă și prin înconjurarea de trei ori a sicriului. Se practică atât în trecut, la Cotești[66], cât și în prezent, casa de la cimitir, care, la Râmniceni, se dă la înmormântare și conține patru rogojini și toate cele necesare unei case, inclusiv alimente. Aici se oferă pomana mai degrabă finilor, nepoților, fraților și nu nașilor celui decedat. În Vintileasca, în schimb, se face pomană la ridicarea panaghiei, la parastasul de 40 de zile. Cortul mortului presupune scânduri, pături, alimente și alte obiecte. Lângă acesta se pune „scărița", același colac special semnalat și în Râmniceni, pe care se crede că mortul se urcă.

La pomana de țărână din Râmniceni este de remarcat o anumită regulă, precum ne spun aceleași doamne, Lenuța Dumitrache și Nuța Necula: *de la pomana de țărână nu se ia nimic acasă; nici măcar groparii nu au voie să ia uneltele cu care au săpat... atunci se împrumută... nu ai voie să iei nimic acasă și nici mâncare nici nimic de pe masă. Există această restricție. În rest, celelalte pomeni se fac*[67].

În ceea ce privește meniul mesei de la înmormântare și de la parastasele ulterioare, se păstrează aceeași structură întâlnită în satele putnene, cu mici diferențe specifice. În trecut masa era mai simplă, constând în colivă, orez cu pasăre – la care iarăși aflăm că se făcea slujbă specială, în Cotești[68] – sarmale, țuică, vin, uneori caș, după posibilități. La Vintileasca, doamna Tinca Stăruială își amintește de vremea în care coliva se făcea din grâu pisat cu bolovanul în chiua de lemn. Apoi, grâul se spăla și se fierbea, iar singurele ingrediente adăugate erau nuca și zahărul. Astăzi dânsa folosește arpacaș și adaugă esență de vanilie. Alte femei adaugă diverse bomboane și arome, în funcție de gust și posibilități. La

[63] *Râmniceni – Vrancea*, p. 82–83.
[64] *Ibidem*, p. 83.
[65] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 223.
[66] *Ibidem.*, p. 255.
[67] *Râmniceni – Vrancea*, p. 84.
[68] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 241.

https://biblioteca-digitala.ro

Râmniceni, doamna Agapie Elena ne spune că *pe vremuri se serveau și hamsii cumpărate deoarece mâncarea era puțină și mai greu de găsit*[69]. Satul, fiind în drumul negustorilor de pește, adesea localnicii achiziționau acest aliment pentru a-și îmbogăți mesele, inclusiv cele de pomană.

Remarcăm faptul că în trecut, la Bordeasca Veche, se menționa fideaua cu pasăre[70], iar în prezent acest produs încă se păstrează la Vintileasca ca unul important pentru parastase. Tăițeii cu zeamă reprezintă un preparat tradițional specific zonei și presupune o zeamă în care s-a fiert carne de pasăre și legume, s-au eliminat acestea, s-au adăugat tăiței făcuți în casă, s-au fiert și s-au servit alături de carnea de pasăre (se pune puțină zeamă). Diferă de o ciorbă de tăiței; mai degrabă se aseamănă cu un pilaf mai moale. Interesant este faptul că pilaful nu lipsește din meniurile unde apare acest preparat, deci nu îl putem considera un substitut al acestuia, ci, mai degrabă, o dovadă a specificului zonei, al inventivității culinare populare, care alătură derivatele grâului de carne, în forme cât mai diverse, pentru a suplimenta, practic, la marile evenimente în care participa întreaga comunitate, cantitatea scăzută de carne disponibilă în satele de odinioară. La fel, un preparat tradițional al zonei este varza fiartă cu ceapă, ulei și carne.

În prezent, datorită dezvoltării magazinelor, meniul este unul mai bogat. Încă din timpul cercetării efectuate de echipa AER[71], parastasele începeau cu aperitive (mezeluri, caș, cașcaval), castraveți, roșii, diverse legume, și uneori pește. Urmează aceleași sarmale, orez, precum și tăiței în zeamă de pasăre, ardei umpluți, consemnați la Vintileasca. O informatoare din această comună ne-a spus că dacă la parastas nu este carne pentru a se face cu varză, aceasta se poate prepara cu grăsime. Pentru locuitorii unui sat de munte, unde creșterea animalelor este una din principalele surse de hrană, această substituire este de înțeles. În același fel înțelegem și informația furnizată de doamna Tinca Stăruială, care își aducea aminte că înainte se prepara varză cu carne de oaie. La desert, pe lângă cozonac, apar prăjiturile, care astăzi cele mai multe sunt cumpărate de la magazin. Dacă se gătește acasă, ni se spune că se prepară lapte cu orez, cozonac, plăcintă cu brânză. Se observă o mai mare frecvență în păstrarea preparatelor tradiționale de desert la munte față de câmpie; dacă la Suraia oamenii se fac de râs dacă mai prepară mălai, la Vintileasca localnicii nu sesizează o diferență între produsele de la magazin și cele făcute în casă. De remarcat afirmația unei informatoare din comuna Vintileasca, care a observat că în afară de colivă, colaci și vin, restul alimentelor date de pomană depind de voința și posibilitățile financiare ale fiecărei persoane. Acest lucru ne confirmă încă o dată faptul că produsele date de pomană sunt strâns legate de ritualul bisericesc.

Dacă parastasul era într-o perioadă de post, în comuna Cotești, meniul presupunea: orez cu prune, sarmale cu orez, chiftele de cartofi sau de pește, icre,

[69] *Râmniceni – Vrancea*, p. 95
[70] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 214.
[71] *Ibidem,* p. 214, 241.

https://biblioteca-digitala.ro

fructe, colivă, țuică, vin[72]. În prezent, la Râmniceni se oferă de pomană cașcaval de post, măsline, se face pilaf de post cu Delikat sau cu ciuperci la cuptor, fasole, varză și desert cumpărat de la magazin.

După înmormântare, parastasele obligatorii păstrează datele ritului bisericesc. La trei zile se dă de pomană colivă, iar consumarea acesteia devine obligatorie în Vintileasca, conform ideii enunțate de Verginica Trestianu că *tre' să mănânci colivă, că altfel zice lumea că ești certat cu mortul*[73]. Remarcăm diferența care constă în aceea că dacă înainte oamenii păstrau obiceiurile alimentare de teama unor consecințe din partea forțelor supranaturale, astăzi o fac mai mult de teama de a nu fi judecați de comunitate.

Observăm că în trecut, în ambele cazuri, se făcea parastasul de 6 zile[74], iar în prezent acesta se ține doar în Vintileasca, în comuna din regiunea de munte, în ciuda faptului că la Râmniceni se consideră s-a păstrat foarte mult din ritualul funerar. La parastasul de 40 de zile s-a consemnat la Cotești și a fost confirmat și în prezent, la Râmniceni, un obicei funerar care este similar, dacă nu chiar originea obiceiului cu icoana care se face în prezent la parastasul de vii. Se notează că într-o sită se pun 9 covrigi, 9 lumânări pe un șervet. Un colac mic se taie, se pune pe icoane și se dă la toată lumea spre a fi consumat[75]. În plus, la Râmniceni, informatorii noștri detaliază că bucățelele și icoana sunt puse într-un prosop care este balansat de cei prezenți în timp ce se cântă „Veșnica pomenire". Tot aici se păstrează „purtarea capetelor" în cele 6 săptămâni din Postul Mare, ducându-se colivă la biserică în fiecare zi de sâmbătă. La șapte ani de la deces, în prezent, în toate localitățile avute în vedere, rar se face deshumare, dar se pregătește pomană mare ca la înmormântare.

Parastasele care țin de calendarul creștin-ortodox sunt respectate în același fel, cu câteva mențiuni. În Vintileasca, la Moșii de vară, se dau ouă galbene alături de cozonac, plăcinte sau prăjituri. Pentru un sat în care încondeiatul ouălor este un specific local, acest obicei de a diferenția ouăle date de pomană de cele consumate cu ocazia sărbătorii pascale este de înțeles. Tot în comuna Vintileasca se regăsesc aceleași „pomeni de toamnă" ca fiind cele mai importante din localitate și, la fel ca în cazul Suraiei, ele sunt separate de zilele de pomenire stabilite de biserică. Și acum se dau varză cu carne, tăiței în zeamă de pasăre și orez cu lapte. Judecând după alimentele preparate și după importanța acordată, acest obicei funerar este de o vechime foarte mare și, în opinia noastră, este atât de răspândit între satele studiate deoarece anotimpul este un factor esențial în realizarea unei ofrande alimentare. Nu în ultimul rând, cei mai mulți dintre informatori au vorbit despre parastasele care se săvârșesc la Schitul Munteoru, unde slujește un călugăr cunoscut în toată țara. Praznicele sunt făcute de doi preoți și 9 călugări. Sunt 40 de

[72] *Ibidem.*, p. 245.
[73] *Vintileasca – Vrancea*, p. 75.
[74] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 242.
[75] *Ibidem*, p. 258.

https://biblioteca-digitala.ro

parastase din ianuarie până la Înălțarea Domnului, cu 40 de colive pentru vii și 40 de colive pentru morți. Doamna Maria Colniceanu ne-a relatat că pentru parastasele de la mânăstire se duc 1 kg de grâu de colivă, 1 litru de vin, 1 kg de zahăr și 1 kg de făină. La Bordeasca Veche echipa AER a consemnat faptul că pomana de viu era similară cu cea de mort, cu haine, plăpumi și aceleași mâncăruri, dacă persoana care o făcea avea posibilitate materială[76]. Distincția dintre cele două pomeni este bine punctată de doamna Neagu Tanța din Râmniceni: *Se trece pe pomelnic viii; morții nu. Sunt două lucruri separate. Avem masa de morți și masa unde se pune pentru vii, adică Masa de prinoase. De exemplu, la morți se cântă «Veșnica pomenire, iar la vii «Apărătoare Doamnă». Ceva aparte*[77].

La hram am participat la cel de la Biserica Bahnele din comuna Vintileasca, iar despre cel din Râmniceni doar am discutat cu informatorii noștri. În ambele cazuri comunitățile adună bani, se cumpără unele alimente, altele sunt aduse din gospodărie și fac o pomană mare la biserică. Acesta este motivul pentru care pachetele din biserică sunt mai degrabă formate din dulciuri și sucuri cumpărate, ne-a explicat Ioana Stăruială din Bahnele. Pilaful, sarmalele, tăițeii cu zeamă de pasăre se prepară, în ambele cazuri, în grădina bisericii, de către femei recunoscute de comunități ca fiind bune bucătărese, *stolnicese*, cum sunt ele numite în localitate. Meniul la hramul din Bahnele a presupus platouri aperitive cu salam, roșii, castraveți, măsline, pește marinat, două cazane de ciorbă de perișoare și trei cazane de tăiței cu zeamă de pasăre și apoi prăjituri de casă.

BÂTCARI ȘI NEREJU DE IERI – NĂRUJA, NISTOREȘTI ȘI NEREJU DE AZI

Cel de-al treilea pas din analiza noastră se referă la Vrancea istorică. Ținând cont de amplasarea acestui județ, precum și de forma sa specifică de organizare a proprietății, Țara Vrancei a rămas multă vreme autonomă și astfel se constituie într-un teren prețios de cercetat pentru a descoperi elemente de patrimoniu din trecutul îndepărtat al unei comunități. Echipa coordonată de profesor Ioana Fruntelată a fost în Nereju, iar noi am făcut parte din echipa care a vizat comunele Năruja și Nistorești. Nereju se află în depresiunea intramontană Vrancea-Soveja și, parțial, în zona montană, pe valea râului Zăbala[78]. Năruja și Nistorești se află în zona de deal, pe văile Năruja și Zăbalei, fiind două comune alăturate. Este important pentru studiul nostru să menționăm că Năruja se află într-un climat submontan, cu un microclimat mai blând, de variații termice modeste și cu temperaturi ceva mai

[76] *Ibidem*, p. 252.
[77] *Râmniceni – Vrancea*, p. 95.
[78] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Întoarcere la inima Vrancei,* în *Nereju – patrimoniu viu*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Cătălin D. Constantin, Andrea Natalia Crăciun, Iulia Cristina Divoiu, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Dana Nițu, Melania Oprea, Raluca Penu Tomescu, Gabriel-Cătălin Stoianși Daniela Ștefan, consultant științific pentru transcrierile muzicale: Dana-Ioana Manolache, Centrul Cultural Vrancea, Focșani, Editura Terra, 2014, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

ridicate, care favorizează creșterea viței-de-vie. Vegetația care se cultivă în această regiune este reprezentată de cereale, porumb, plante de nutreț, printre porumb fiind crescute și dovleacul și fasolea. Pomii fructiferi se dezvoltă foarte bine, menționând prunii, merii, perii, zarzărea, nucul, cireșul, vișinul, gutuiul[79].

Dacă inițial scopul cercetării viza comuna Năruja, apropierea celor două localități, precum și disponibilitatea gazdei noastre, Cornel Bercariu, de a transporta echipa și în satul său natal, Nistorești, a favorizat realizarea unei investigații în paralel[80]. În discuția cu soții Bercariu, fiecare fiind un reprezentat al unei localități, ni s-a spus că *între Năruja și Nistorești nu există diferențe de moștenire culturală, gândire și mod de viață, poate o ierarhie socială superficială îi diferențiază pe urmașii lui Nistor „mai de la munte", de nărujenii mândri de prosperitatea lor de odinioară, când erau centru de raion. Însă și unii și alții sunt tot mocani, așa cum sunt toți cei „de pe vale", de la Vidra în sus*[81]. Spre comparație, am ales satul Bâtcari din comuna Nistorești, precum și Nereju de altă dată, așa cum au fost ele consemnate de echipa AER.

La priveghi, în trecut se oferea un covrig cu lumânare, alături de țuică, vin, în ambele localități. Având în vedere contextul geografic și climatic prezentat mai sus, se înțelege de ce vinul și țuica de prune sunt, până astăzi, cele mai frecvent întâlnite băuturi de la Năruja și, implicit, de la Nistorești. În plus, în trecut, la Nereju, informatorii au spus că se dădeau de pomană alimente precum sunt cele care se dau la pomana de țărână: sarmale (de post sau cu carne), varză cu carne, ciorbă, țuică, vin. Astăzi, la priveghi, se oferă covrig, țuică, dar și sucuri și prăjituri deja preparate, apariția magazinelor făcându-și și aici simțită prezența. Restul preparatelor nu au fost menționate de informatorii din prezent; ele se dau la masa de după înmormântare.

La înmormântare, atât în trecut, cât și în prezent, în cazul tuturor localităților studiate, se pregătesc 9 colaci mici și unul mai mare, care se face cu împletituri, precum și colivă și prescuri. Însă astăzi, cei mai mulți dintre informatorii noștri au declarat că nu îi mai prepară, ci dau comandă la brutărie. Doamna Maricica Hanu ne-a spus că a comandat și un colac pentru vii. Pentru pomană se fac niște colăcei care se oferă alături de lumânare. Pomenile obligatorii se respectă până în prezent, cu mențiunea că nici aici nu se mai ține pomana de 6 zile.

Produsele servite la pomana din trecut erau: sarmale, pilaf, friptură, colaci varză cu carne, ciorbă, țuică, vin. În Nereju mâncarea cea mai bună se oferea preotului: friptura și o găină friptă[82]. Astăzi, la Nereju, Ilinca Stăruială, care încearcă să dea de pomană ori de câte ori este nevoie, ne povestește cum se

[79] Titel-Toader Chirilă, *Năruja – inima Vrancei*, Focșani, Editura Terra, 2005, p. 16.

[80] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Oamenii Țării Vrancei și tradițiilelor,* în *De la Năruja la Nistorești. În căutarea tradiției,* vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Andrei Chivereanu, Iulia Cristina Divoiu, Cornelia Florea, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Dana-Ioana Manolache, Adrian Pădure, Anca-Maria Pănoiu, Raluca Penu Tomescu, Anca-Maria Vrăjitoriu (Enache), Centrul Cultural Vrancea, Focșani, Editura Terra, 2015, p. 7.

[81] *Ibidem*, p. 21.

[82] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 208.

https://biblioteca-digitala.ro

pregătește pentru praznic: *tai vreo cinci găini și un cocoș, am părinți morți, am copilul ăsta al meu, am omu' acesta… le jumulesc, le fac la treaba lor, aleg carnea aia mai… de ciorbă și cealaltă fac pilaf – așa cu carnea-n el, așa-i bun, și pun și ceapă, pun Delikat, pun ăsta… conservant, d-ăla de gustu' mâncării… Secretul gustului. Fac ciorbă de găină, cu pâini – cumpăr câte 40-50 de pâini ca să fac… o pensie cât o iau fac o pomană*[83].

În ceea ce privește meniul nărujan pentru parastas, acesta este puțin mai divers, dar, în esență, este același: aperitive, orez, sarmale, varză cu carne, friptură, iar la desert prăjituri și cozonac. Se observă varza cu carne, un preparat apărut și la Vintileasca, în trecut, ceea ce poate fi explicat prin similaritate privind relieful celor două localități. În meniul de astăzi apare aperitivul, dar totuși cele mai multe informatoare ne-au spus că la Năruja se prepară ciorbe în loc de aperitive. Acest aspect îl putem considera ca o revenire la alimentația din trecut.

Dacă înainte la pilaf se păstra carnea, acum preparatul final se servește fără carne, doar cu zeama rezultată din fierbere; acum se face friptură. Orezul se face fie cu carne de pasăre, fie cu carne de vită, fapt ce indică numărul crescut de animale pe care îl dețin locuitorii din zona de deal față de cei de la câmpie. Dată fiind diversitatea de alimente, indivizii pot improviza pe lângă structura inițială a meniului de parastas. Doamna Maricica Găină din Nistorești ne-a relatat că la parastas prepară și răcituri din porc, iar coliva o ornează cu bomboane și, uneori, cu cafea.

Dacă parastasul se nimerește în perioada de post, în trecut se preparau sarmale de post[84], ceea ce se pregătește și astăzi. În plus, în prezent, doamna Ioana Manole din Năruja ne spune că face un fel de orez cu mirodenii, bulion, ceapă, griș și pătrunjel. Elena Stoian din Năruja ne relatează că în post ciorba se face de zarzavat, de ciuperci sau de fasole cu prune, pe timpul verii.

Aceeași informatoare ne-a povestit că la parastasul individual se face slujba la mormânt vinerea, cu pâine, vin, colivă, precum și un coș de covrigi și eugenii, care se împart cu lumânări și prosoape. A doua zi se face la biserică, după slujbă punându-se masa acasă. În legătură cu acest moment, un element inedit pe care ni l-a relatat doamna Stoian este că până astăzi, se obișnuiește ca la colivă, pe lângă capete, să se pună și o bucată de carne crudă. Parastasele de obște se fac doar la biserică, unde vin toți cu pomelnice și apoi se face pomană mare în sale de mese a bisericii din Năruja. La biserică se gătește doar când e hram, la Pomana Păștii și la Izvorul Tămăduirii. Atunci oamenii strâng bani și fac un parastas comun. Și aici am întâlnit obiceiul parastasului „cu rândul", în sensul că pentru 40 de parastase din 40 de sâmbete consecutive, cei care vor să participe se notează pe un tabel și aduc, pe rând, toate cele necesare pentru praznicul de vii și de morți.

Coliva de vii constă în prăjituri, biscuiți, colaci, fructe sau legume (ardei, castraveți, roșii). Doamna Mădălina Stanciu din Nistorești ne-a rezumat într-o manieră inedită funcțiile celor două colive, care au rămas aceleași până astăzi:

[83] *Nereju – Vrancea*, p. 53.
[84] Ion Ghinoiu, Lucian David, cap. *Înmormântarea*, în *Sărbători și obiceiuri...*, p. 208.

https://biblioteca-digitala.ro

„Dumnezeu să ierte”, pentru coliva de morți și, respectiv, „Dumnezeu să te audă”, pentru cea de vii[85].

La capitolul parastasele făcute conform calendarului creștin-ortodox, doamna Elena Stoian din Năruja își amintește că de Moși bunica ei făcea lapte cu păsat, care se dădea de pomană într-un vas de lut, cu lingură de lemn și împodobită cu flori. În prezent nu se mai folosesc vase de lut, se oferă farfuria cu sarmale și orez, o bucată de cozonac sau prăjituri, cu un ștergar sau prosop, o cană de vin, o lumânare, un covrig și, uneori, flori. Acum se dau mai multe alimente și mai diverse, dar ele urmează același scop: o masă dată celui plecat, cu tacâmuri, lumânare și flori. În ambele cercetări din prezent informatorii ne-au relatat obiceiul „ieșirii / scosului la mormânt”, care se regăsește și în celelalte zone prezentate. La Năruja acesta se face în a doua zi după Paști, când se merge la cimitir cu cozonac, pască, ouă roșii, sticlă de vin. Aceste produse sunt puse pe un șervet, care se așterne pe mormânt, alături de lumânări și pomelnic, și sunt slujite de către preot. După ce se face slujba de la mormânt și se împart pachetele, oamenii mănâncă la cimitir.

Nu în ultimul rând, dat fiind că cercetarea noastră de teren mereu cuprindea sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (15 august), am avut ocazia să participăm, ca aproape de fiecare dată, la un hram. De data aceasta am fost la Mânăstirea Valea Neagră, localizată în satul omonim din comuna Nistorești, unde se sărbătorea hramul bisericii vechi. Toți cei care făceau praznic pomeneau atât viii, cât și morții. Pe mesele de praznic am observat, pe lângă colivă, și produse derivate din grâu (colaci, covrigi), tot fructe, dulciuri și vin; pachetele conțineau aceleași produse ca în celelalte localități, la hramuri oamenii obișnuind să dea bani sau să mai aducă, mai rar, produse din gospodăria proprie, pentru organizarea mesei cu preparate mai complexe. Dat fiind aceasta, pachetele se restrâng la produse de desert sau ușor de transportat. La Valea Neagră masa de hram a constat în orez, sarmale în foi de viță, pește afumat (era zi de vineri și era doar dezlegare la pește), câteva dulciuri de post și un pahar cu vin.

CONCLUZII

Dezvoltarea comerțului și apariția magazinelor au adus în mediul rural ingrediente noi, dar și alimente noi, deja preparate. Deși oamenii folosesc produse din gospodăria proprie, acest context economic a dus la modificarea anumitor preparate din meniul de înmormântare și parastas (orez cu Delikat sau diverse mirodenii, coliva ornată cu cafea sau alte dulciuri etc.) sau chiar schimbarea lor cu totul (mălaiul cu bostan e înlocuit cu diferite prăjituri din comerț). Se observă că în a doua categorie se află mai ales produsele de desert, din cauza apariției zahărului și a produselor dulci care sunt mult mai atrăgătoare pentru cumpărător. Cel mai probabil acest lucru a fost și cauza pentru care colivele de vii au trecut de la coliva tradițională la coliva de fructe, la prăjituri, cozonac. Tot în această categorie am

[85] *Ibidem*, p. 136.

https://biblioteca-digitala.ro

plasa și aperitivele, care, deși nu s-au schimbat cu totul, s-au îmbogățit considerabil odată cu apariția mezelurilor și a produselor importate (măsline).

Comportamentul și atitudinea oamenilor față de ritul funerar au suferit, de asemenea, schimbări. Sătenii au început să prepare mai puțin acasă și să apeleze la magazinele specializate. Adesea am observat în rândul informatorilor faptul că prezența produselor cumpărate este de dorit, aducând o imagine mai bună persoanei care pune la masă (și) niște produse din comerț. În viziunea societății actuale acest lucru probează că familia respectivă este mai înstărită fiindcă a putut să dea de pomană o mâncare mai bună.

Deși se păstrează multe dintre obiceiurile alimentare legate de ritul funerar (pomul mortului, casa mortului, găina dată de pomană), remarcăm o mutație funcțională. Dacă înainte omul făcea pomana în timpul vieții pentru viața viitoare[86], în prezent pomenile pentru vii se adresează și vieții pământești. Oamenii astfel se roagă pentru sănătate, pentru sufletul lor, pentru liniște, pentru spor în casă. Precum am sesizat mai sus, deplasarea se face dinspre latura supranaturală spre latura socială.

Adaptări ale ritualului am remarcat în diversele variante de permanentizare, am spune noi, ale parastasului într-o comunitate sâmbătă de sâmbătă („parastasul cu cotul", „parastasul cu rândul", „purtarea capetelor", cele 40 de parastase), care totodată ține cont de situația socială a enoriașilor. Slujba specială care se face pentru pilaful de la praznic indică o altă influență a societății asupra ritualului bisericesc și totodată o situație interesantă de analizat din perspectiva discutării conceptului de hrană rituală, aici fiind clar depășite atributele hranei de sărbătoare.

În ciuda acestor schimbări de formă, s-a păstrat modelul cultural al hranei în ritul funerar, structura sa, în cea mai mare parte datorită normelor bisericești care indică o anumită recuzită rituală (colaci, colivă, vin etc.) și o anumită periodizare a parastaselor. Se păstrează predominanța fierturilor în meniul funebru conform credinței că morții se hrănesc din aburul care iese de la prepararea acestora. La priveghi, se păstrează o asociere de pâine, dulciuri și vin. La masă meniul, în esență, este același.

La capitolul atitudine și comportament, majoritatea informatorilor noștri respectau cu rigurozitate prescripțiile ritului funerar, chiar dacă un praznic îi costa toată pensia sau presupunea noaptea de dinainte petrecută doar cu pregătirile. Se remarcă, de asemenea, păstrarea parastaselor prevăzute de calendarul creștin-ortodox: Moșii pentru fiecare anotimp, Sâmbetele morților, Crăciun, Paște, Rusalii, sfinții mari din calendar, dar și importanța deosebită acordată „parastaselor de toamnă" care nu țin de prescripțiile bisericești, ci de anotimpul roditor care îngăduie țăranului să facă mai ușor o pomană.

În ceea ce privește regiunea Vrancea istorică, am remarcat câteva aspecte care ne încurajează să afirmăm că există o mai mare conservare în această zonă a

[86] Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 147.

https://biblioteca-digitala.ro

obiceiurilor alimentare din contextul funerar. Se păstrează varza cu carne, un preparat menționat și la Vintileasca, tot o regiune cu relief muntos, dar care pentru locuitorii din vechiul județ Râmnicul Sărat a rămas în trecut. Deși au apărut mai multe produse pentru aperitive, informatoarele noastre din Năruja declară că aici se preferă să se prepare ciorbe în loc de aperitive. Pomana de 6 zile a fost confirmată în cercetările noastre din județele istorice Vrancea și Râmnicul Sărat.

Studiul atent al practicilor și semnificațiilor atribuite hranei de către un popor sau de către o societate restrânsă reprezintă o cale inedită și la îndemână pentru a cunoaște obiceiurile, credințele și totodată mentalitățile ce țin de viața tradițională a acesteia și astfel hrana devine un factor identitar pentru comunitatea studiată.

https://biblioteca-digitala.ro

DE LA RUGĂCIUNE LA DESCÂNTEC. O CERCETARE A „MORMINTELOR MIRACULOASE” DIN CIMITIRUL BELLU CATOLIC DIN BUCUREȘTI

MIHAELA NUBERT-CHEȚAN, FLORENȚA POPESCU-SIMION

From Prayers to Spells. Researching the Miraculous Graves from the Bellu Catholic Cemetery in Bucharest

In the 20th century, the Bellu Catholic Cemetery in Bucharest became the stage of a folk religion cult. A number of graves in there are revered as miraculous and wish granting. In time, a whole ritual coagulated around them and many people perform it, in order to see their wishes fulfilled. The allegedly miraculous graves gained their celebrity due to different and, in some cases, random characteristics. Of course, not all these monuments were considered to be sacred in the same time and we think it is possible to trace a dynamic of their inclusion in the ritual process.

We started this research in 2016, when our attention was drawn by some short TV documentaries and articles in newspapers. After reading and watching the mass-media materials, we started to look for scientific information. We then proceeded to observe the ritual and collect information from people performing the ritual, as well as from letters left by the graves. The ritual consists of three parts: the believers are lighting candles by the chosen graves (and making their wishes, while touching the stone or the cross of the grave) in a sort of circuit which takes nine days; they are letting alms by the graves as a last act of the ritual. People also place wishing letters, in the interstices of the funeral monuments or around the graves, in a manner which puts them in full contact to the graves.

Our research focuses on the classification and analysis of these letters.

Keywords: *miraculous graves, urban ritual, popular akathysts, vernacular religion, prayer letters, spells*

Cuvinte-cheie: *morminte miraculoase, ritual urban, acatiste populare, religie vernaculară, rugăciuni, descântece*

În perioada documentărilor aferente temei *Mutații în structura obiceiurilor de familie și a manifestărilor confesionale, în actualitate,* din cadrul planului de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, am identificat un ritual constituit în jurul unor morminte considerate făcătoare de minuni din Cimitirul Bellu Catolic din București.

CIMITIRUL – SPAȚIU DESCHIS MIRACOLELOR

În contextul acestei cercetări, readucem în atenție clasificarea ceremoniilor și riturilor magice din perspectiva spațiilor liminale în care acestea se desfășoară:

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 151–186

https://biblioteca-digitala.ro

alături de păduri, mlaștini, hotare, un loc aparte îl dețin cimitirele[1]. În primul rând, aceste *loci* reprezintă expresia terestră concretă a relațiilor dintre lumi. În al doilea rând, locurile de veci ale „morților de excepție”[2] conferă o capacitate sporită de mijlocire și protecție asupra celor care le solicită.

Cercetările arheologice în siturile Romei antice au dezvăluit că la marginea așezărilor nu erau amplasate doar locuri de înhumare, ci și circuri, stadioane, în zona cărora exista obiceiul de a se îngropa, în proximitatea decedaților, plăcuțe conținând vrăji și blesteme adresate rivalilor. Pentru a sublinia eficiența lor, Florent Heintz atrăgea atenția că: „binding spells required more than just an *underworld connection* in order to function properly; what they needed was violent death and its remains” [pentru a avea efect, vrăjile de legare necesitau mai mult decât existenţa unei conexiuni cu lumea morţilor; ele aveau nevoie de o moarte violentă şi de urmele acesteia, trad. n.][3]. În arealul lingvistic grecesc, începând din secolele V–IV î.Hr., și în cel latin din perioada timpurie republicană, credința conform căreia efectul înscrisurilor este amplificat de spiritele *decedaților prematur sau violent* s-a extins și în alte arii religioase, iudeo-gnostice, gnostice și chiar paleocreștine[4]. „Morții de excepție” sunt însă persoane care şi-au găsit sfârşitul în mod violent și prematur, suferind în numele unei credințe, și ale căror capacităţi de mijlocire și protecție sunt recunoscute în toate religiile monoteiste[5]. Martirul are o calitate excepțională, „este *prietenul lui Dumnezeu*. El era mijlocitor într-un mod în care eroul nu ar fi putut fi niciodată”[6], iar locul lui de veci devine mormânt sfânt.

În această cheie, Beatrice Forbes Mans, în *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, realizează o prospecție a locurilor miraculoase din Iran: mormintele unor martiri ai credinței musulmane în timpul invaziei mongole, cimitirul celor șapte judecători din Samarkand, cimitirul Juzjaniyan, unde sunt îngropați mai mulți *ulama* și judecători *mujtahizi*. De asemenea, autoarea consemnează informația că în Buhara existau patru morminte ale unor persoane care s-ar fi îngropat cu fire de păr aparținând Profetului[7].

În contemporaneitate, cimitirul, ca spațiu care polarizează potențiale practici magice, captează atenția lui Dawood Azami de la *BBC Pashto Service*. În articolul *Kandahar's Cemetery of 'Miracles',* autorul observă cum cimitirul din Kandahar, unde sunt îngropați arabi și străini, femei și copii decedați în urma unui

[1] Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, București, Polirom, 2000, p. 127.

[2] Peter Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*, Timișoara, Editura Amarcord, 1996, p. 78.

[3] Florent Heintz, *The Archaeological Contexts of Circus Curses* [Contextele arheologice ale blestemelor din circuri], în „Journal of Roman Archaeology”, nr. 11, 1998, p. 341.

[4] N. Vlassa, *O nouă plăcuță de aur gnostică de la Dierna*, în „Acta Mvsei Napocensis”, an XIV, Cluj-Napoca, Muzeul de Istorie al Transilvaniei, Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Cluj, Comitetul național ICOM, 1977, p. 215–216.

[5] Peter Brown, *op. cit.*, p. 21.

[6] *Ibidem*, p. 17.

[7] Beatrice Forbes Mans, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* [Putere, politică și religie în Iranul din perioada Timurizilor], Cambridge Studies in Islamic Civilization, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 183–186.

https://biblioteca-digitala.ro

bombardament al forțelor SUA în anul 2001, a devenit centru de pelerinaj curând după înmormântarea victimelor; în jurul acestor morminte s-a dezvoltat credința conform căreia martirii îngropați sunt vindecători sau intercesori pentru cei vii. Una dintre femeile intervievate de autorul articolului a afirmat că a văzut oameni care au venit paralizați în cimitir și au plecat pe picioarele lor. Pe timpul verii, unii pelerini chiar dorm sub cerul liber în acest perimetru. Pentru mulți musulmani, aceste morminte sunt sfinte, iar atingerea lor poate vindeca, credinţă ce demonstrează convingerea universală despre sfințenia martirilor.

Fig. 1. Cimitirul din Kandahar.
Sursa: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7193579.stm.

Un fenomen similar are loc și într-un cimitir din Havana, în Cuba. Acolo, un grup statuar numit *La Milagrosa* (Făcătoarea de minuni), înălțat în urma decesului în anul 1903 al unei tinere însărcinate, este la rândul său centrul unor ritualuri de vindecare[8].

Fig. 2. Mormântul *La Milagrosa* din Havana.
Sursa: http://kimbatchelor.com/la-milagrosa/.

[8] http://kimbatchelor.com/la-milagrosa/ (accesat 11 iunie 2018).

https://biblioteca-digitala.ro

Faptul că la reînhumarea osemintelor corpul tinerei a fost găsit nealterat a făcut să prindă contur un ritual care constă în atingerea piciorului copilului și lovirea de trei ori a dalelor de marmură, în timp ce practicantul își pune o dorință.

CIMITIRUL BELLU CATOLIC – ISTORIC ȘI AMPLASARE

Cimitirul Bellu Catolic face parte dintr-un ansamblu funerar care definește, într-o măsură însemnată, profilul orașului București. La mijlocul secolului al XIX-lea, în timpul procesului de modernizare urbanistică a capitalei, Barbu Bellu a donat municipalității orașului o grădină aflată în strada Șerban Vodă, pe atunci la marginea orașului, pentru ca acolo să se construiască un cimitir ce avea scopul de a deveni unica necropolă a orașului. Acesta, cunoscut în general sub numele „Bellu" sau „Bellu Ortodox", a început să funcționeze încă din 1859, înainte de inaugurarea sa oficială în 1862. Ulterior acestei date, s-a cerut acolo mutarea tuturor mormintelor din oraș, împreună cu interzicerea înhumărilor în fostele cimitire parohiale.

După acest moment, în anul 1867, cum vechiul cimitir catolic al Bucureștiului, aflat în zona bisericii Sf. Vineri[9], atinsese capacitatea maximă a locurilor de înhumare, primăria orașului a dispus atribuirea către catolici a unei parcele învecinate cu cea a Cimitirului Bellu Ortodox, pentru crearea unei noi necropole. Așa a luat naștere Cimitirul Bellu Catolic. Este de menționat că între cele două spații funerare se află un altul, devenit Cimitirul Bellu Militar (după Primul Război Mondial), care a fost inițial loc de îngropare pentru săracii orașului. Ansamblul funerar constituit din aceste trei necropole este completat, pe calea Șerban Vodă, de Cimitirul Eroilor Revoluției, creat în 1989 pentru a adăposti trupurile celor uciși în timpul Revoluției din Decembrie 1989. În plus, pe șoseaua Giurgiului, care începe chiar de la intrarea principală în Cimitirul Bellu Ortodox, tot la mijlocul secolului al XIX-lea au mai fost întemeiate și un cimitir protestant (evanghelic), unul evreiesc de rit sefard și unul armenesc. Acest veritabil „oraș al morților", aflat inițial la granița sudică a Bucureștiului, se află astăzi destul de aproape de centrul capitalei, fiind înconjurat din toate părțile de zone rezidențiale (blocuri sau case de locuit).

ORIGINEA RITUALULUI ȘI MONUMENTELE CARE FAC OBIECTUL LUI

Prima cercetare științifică a fenomenului îi aparține Irinei Stahl, care în anul 2015 a publicat studiul *The Nine Miraculous Graves: Seeking Help from Beyond.* Întrucât lipsesc datele precise despre momentul în care a început să se coaguleze în Cimitirul Bellu Catolic ritualul care face obiectul prezentei lucrări, ne mulțumim deocamdată să presupunem, citând-o pe Irina Stahl[10], că acesta își are originea la

[9] Gheorghe Bezviconi, *Necropola capitalei*, Bucureşti, Institutul de Istorie „N. Iorga", 1972, p. 10.

[10] Irina Stahl, *The Nine Miraculous Graves: Seeking Help from Beyond* [Cele nouă morminte făcătoare de minuni: în căutarea ajutorului din lumea de dincolo], în „The Ritual Year 10: Magic in Rituals and Rituals in Magic" [Anul ritualic 10: Magia în ritualuri și ritualurile în magie], ed. de Tatiana Minniyakhmetova și Kamila Velkoborská, Innsbruk-Tartu, 2015, p. 519–531.

https://biblioteca-digitala.ro

jumătatea secolului al XX-lea. Autoarea articulează date privind istoria cimitirului Bellu și a locurilor considerate sacre, coroborate de legendele care le-au asigurat acest profil. Aplicând metoda interviului și a observației periodice, Irina Stahl, care şi-a început cercetarea în anul 2011, sesizează apetența practicanților ortodocși pentru invocări orientate către unele monumente funerare catolice și constată supraviețuirea ritualului pe parcursul perioadei comuniste, în pofida acțiunilor întreprinse de autorități pentru a-l stopa.

După cum se pare, primul mormânt care a fost identificat a fi făcător de miracole a fost cel al unei fetițe în vârstă de opt ani, Olguța Gambara, despre care se spune că a fost ucisă în anul 1912 de către tatăl ei. Peste aproximativ treizeci de ani, o femeie ar fi început să se roage la mormântul ei și dorințele pe care și le pusese i-ar fi fost împlinite. Vestea despre acest miracol s-a răspândit încetul cu încetul, iar oamenii au început să vină și să se roage la mormântul Olguței. Cum în România se instaurase de curând regimul comunist, multe dintre dorințele puse de cei ce veneau la mormânt erau legate de plecarea sau fuga în străinătate. Apoi, în anul 1981, sora Olguței, care locuia în Belgia, a cerut autorităților române să-i permită deshumarea și mutarea rămășițelor fetiței în țara ei de adopție. Autoritățile nu numai că nu au acceptat, ci au și distrus mormântul și au mutat rămășițele într-un loc din cimitir rămas secret. Însă una dintre femeile care își văzuseră dorințele îndeplinite a plasat ulterior o cruce de marmură pe locul fostului mormânt, transformându-l într-un cenotaf. Pe monumentul astfel refăcut este scris: „Dorm, nu plînge!” Pe lângă crucea respectivă, cândva, după Revoluția din 1989, a mai fost plasată și o falsă piatră tombală, pe care este reluată inscripția inițială, de data aceasta în grafia cu „â”, impusă de normele academice după anul 1993. Irina Stahl remarcă expansiunea ritualului după anul 1965 și dinamica fenomenului în contemporaneitate. Cercetătoarea avansează și ipoteza (susţinută de administratorul cimitirului) că augmentarea ritualului s-ar fi datorat difuzării de către postul de televiziune „Antena 3”, în anul 2010, a materialului *Rugă pe timp de criză. Cele nouă morminte sfinte din Cimitirul Bellu Catolic*, pe care îl vom prezenta ulterior în secțiunea *Mormintele miraculoase în mass-media românească*.

În studiul său, Irina Stahl are în vedere prezentarea acestor *loci* din perspectiva narațiunilor care le-au consacrat, grupându-le în morminte de: 1) clerici: preoți, călugări și călugărițe romano-catolice, 2) martiri: episcopi greco-catolici și soldați căzuți în Primul Război Mondial, 3) mireni: copii și familii.

La momentul în care mormântul Olguței a fost transformat în cenotaf, ritualul era deja bine dezvoltat și cuprinsese și alte monumente funerare. În momentul actual, putem delimita cinci categorii de monumente, după cum urmează:

A. Mormintele prelaților greco-catolici:

1. Mormântul-cenotaf al episcopului martir greco-catolic Vasile Aftenie, despre care se spune că ar fi promis vindecarea fiicei doctorului care l-a îngrijit în închisoarea Jilava; cum vindecarea copilului s-a produs după moartea episcopului, acest fapt a fost considerat o minune.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Mormântul-cenotaf al cardinalului greco-catolic Iuliu Hossu, recent beatificat de papa Francisc, împreună cu Vasile Aftenie și alți episcopi martiri.

B. Ansamblurile funerare ale unor clerici catolici (călugări și călugărițe):

3. Un ansamblu ce cuprinde patru morminte de clerici afiliați educației catolice, numiți colectiv Brüder (frații).

4. Complexul funerar al preoților catolici din București, având în centru un obelisc pe care este înscris un verset din Evanghelia după Ioan: „EU SUNT ÎNVIEREA ŞI VIAŢA. CINE CREDE ÎN MINE, CHIAR DACĂ MOARE, VA TRĂI".

5. Complexul funerar al surorilor din ordinul iezuit german (venite în București în 1852, de la Institutul „Sancta Maria" din München), cărora le-a aparținut Institutul „Maria", cunoscut sub numele de „Pitar Moș"; complexul are ca element central monumentul închinat stareței Candida Stein și ca puncte secundare de interes două morminte aflate în partea stângă a ansamblului, unul în față și un altul în spate; precizăm că partea din spate a acestui ansamblu corespunde și cu marginea cimitirului.

6. Complexul funerar al călugărițelor „franțuzoaice", care făceau parte din ordinul „Notre Dame de Sion"; complexul datează din anul 1941. Surorile au fondat, în anii 1860, mai multe institute de învăţământ, în Bucureşti, Iaşi şi Galaţi, În anul 1944, în urma unui bombardament, clădirea institutului din Galaţi a ars aproape în întregime. Acest fapt a dat naștere legendei conform căreia călugărițele înmormântate în cimitirul Bellu catolic ar fi ars într-un incendiu.

C. Monumente:

7. „Mormântul necunoscut" – monumentul închinat eroilor din Primul Război Mondial, aflat în partea dreaptă a cimitirului, foarte aproape de biserică.

D. Morminte de copii:

8. Mormântul-cenotaf al Olguței Gambara.

9. „Mormântul orfanului" sau „Mormântul sfânt" – un mormânt nedatat, fără nume, despre care se spune că adăpostește rămășițele unui copil orfan și care a fost reconstruit de una dintre beneficiarele minunilor.

E. Morminte cu caracteristici ornamentale pregnante:

10. Mormântul cu înger sau „Îngerul" – un mormânt aparținând unui francez, Eduard Bühl (1826–1893), care se remarcă prin statuia unui înger plasată pe un piedestal supraînălțat.

11. Mormântul „Mama și copilul", al unei tinere, Rosina Gelinda Sebatti (1899–1916), care are drept caracteristică un grup statuar reprezentând o femeie în rugăciune și o fetiță care întinde mâna spre ea; la acest mormânt se roagă în mod special femeile care doresc să fie mame.

12. „Mormântul cu lanțuri", al familiei Eugeniei Rogalski, a cărui piatră tombală era inițial înconjurată de lanțuri decorative; legenda spune că Eugenia Rogalski ar fi decedat cu puțin timp înainte de nuntă, în urma farmecelor făcute de o femeie care dorea să îi ia soțul.

https://biblioteca-digitala.ro

13. Mormântul familiei Fabos, o construcție de tip bazilică, distrusă la un cutremur și care are acum aspectul unei grote.

14. „Mormântul familiei", având ca monument funerar un bloc de piatră cu aspectul unei stânci; mormântul adăpostește familia Petelenz, a cărei extincție s-a produs la sfârșitul secolului al XIX-lea prin decesul fetiței lor, în vârstă de trei ani (în 1899), iar apoi, succesiv, al părinților.

DESFĂȘURAREA RITUALULUI

Cercetarea noastră, care a început în 2016, a inclus efectuarea de observații directe, reluate periodic, și culegerea de informații de la practicantele ritualului pe care îl vom prezenta în continuare, desfășurat la mormintele, cenotafurile și monumentele enumerate anterior.

Am remarcat astfel că ritualul are câteva componente bine definite. Mai întâi, se vor alege mormintele la care va fi efectuat timp de nouă etape consecutive: nouă zile diferite sau din trei în trei zile, de câte trei ori în fiecare zi din cele trei, sau, pentru persoanele din provincie, de nouă ori în aceeași zi. În dreptul fiecărui loc de veci se aprinde câte o lumânare în cutia specială, amplasată în acest scop de către administrația cimitirului.

Fig. 3. Cutie pentru lumânări. Foto: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion, 2016.

Ritualul propriu-zis se desfășoară în următorul mod: suplicantul merge la primul mormânt ales, pune mâna dreaptă pe cruce sau pe monument, se roagă și își

https://biblioteca-digitala.ro

exprimă dorințele în tăcere, iar în final face semnul crucii. Cum în interiorul spațiului circumscris există interdicția de a se întoarce pe urmele proprii, se înconjoară mormântul, iar deplasarea se face în direcția contrară accesului. În cazul în care configurația locului nu permite acest lucru, s-a observat escaladarea elementelor delimitatoare dintre morminte pentru îndeplinirea acestei cerințe.

Ritualul continuă în mod identic la toate mormintele selectate, în toate zilele de practicare. La finalul celor nouă etape, pe laturile crucii sau pe pietrele tombale sunt lăsate ofrande constând în alimente dulci, fructe și, opțional, bani (monede sau bancnote de un leu). Facultative, dar destul de întâlnite, sunt oblațiunile constând în flori și ghirlande lăsate pe mormânt.

Fig. 4. Ofrande de flori și pomană: măr și biscuiți la mormântul Olguței Gambara.
Foto: Mihaela Nubert-Cheţan, Florenţa Popescu-Simion, 2017.

Indiferent de numărul mormintelor alese, traseul se efectuează începând cu cele din partea dreaptă a cimitirului (de obicei punctul de pornire fiind mormântul Olguței), continuând spre stânga, în sens antiorar.

Ordinea în care se desfășoară traseul este următoarea: în partea dreaptă a cimitirului: 1) cenotaful Olguței Gambara; 2) mormântul episcopului martir greco-catolic Vasile Aftenie; 3) „Mormântul necunoscut”; 4) complexul funerar al preoților catolici; 5) complexul funerar al clericilor, „Brüder”; 6) „Mormântul sfânt”, al orfanului; 7) monumentul stareței Candida Stein din cadrul complexului funerar al surorilor din ordinul iezuit, urmat uneori, în același complex, de devoțiunea la mormintele aflate în partea stângă a acestuia. În partea stângă a cimitirului: 8) mormântul cardinalului greco-catolic Iuliu Hossu; 10) „Mormântul

https://biblioteca-digitala.ro

cu înger"; 11) grupul statuar „Mama și copilul"; 12) complexul funerar al surorilor din ordinul „Notre Dame de Sion"; 13) „Mormântul cu lanțuri" al familiei Rogalski; 14) complexul mortuar al familiei Fabos; 15) „Mormântul familiei", al familiei Petelenz.

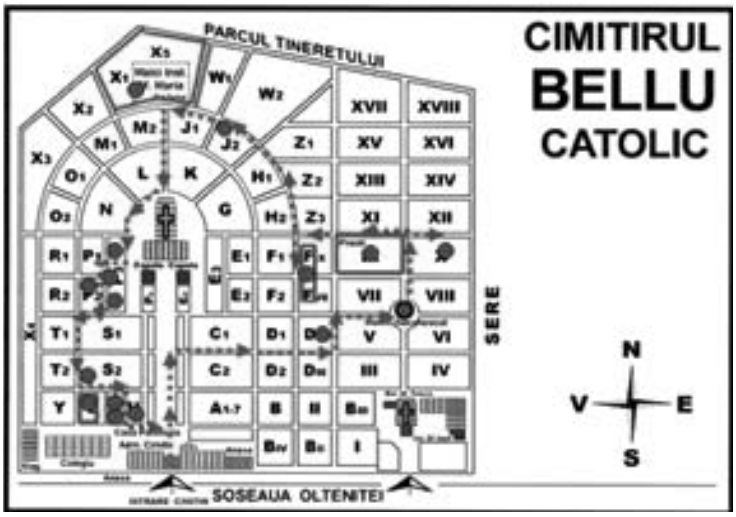


Fig. 5. Sensul ritualului în Cimitirul Bellu Catolic, București;
sursa: Irina Stahl, *The Nine Miracoulos Graves: Seeking Help from Beyond*, p. 523.

MORMINTELE MIRACULOASE ÎN MASS-MEDIA ROMÂNEASCĂ

Ritualul din Cimitirul Bellu Catolic a fost făcut cunoscut publicului larg de către mass-media scrisă și vizuală. Părintele Augustin Cadar, administratorul cimitirului, constata amplificarea fenomenului începând din anul 2010, în urma difuzării unui prim material televizat[11]. Emisiunea a preluat și îmbogățit o parte din informațiile oferite de Marin Creangă[12], apărute anterior, în anul 2000, sub titlul *Minunile din cimitirul catolic*[13], în revista „Formula AS". În acest articol era evocată intensificarea devoțiunilor din perioada comunistă, cu accente pe narațiunile create în jurul mormintelor persoanelor consacrate, stăruind asupra celor ce aparțin clericilor martiri greco-catolici. Marin Creangă este, pe de-o parte, deținătorul unor numeroase informații colectate direct de la beneficiarii ajutoarelor divine, obținute în urma rugăciunilor adresate cardinalului greco-catolic Iulian Hossu, preoților, măicuțelor catolice și eroilor necunoscuți, iar pe de altă parte, ar fi fost martor ocular al vindecării miraculoase atribuite episcopului martir greco-catolic Vasile Aftenie.

[11] Irina Stahl, *op. cit*., p. 528.

[12] Angajat al Cimitirului Bellu Catolic ca grădinar, „scriitor de cruci" și șef al îngrijitorilor, începând din anul 1950.

[13] Cu peste 5.500 de vizionări pe internet.

https://biblioteca-digitala.ro

Revenind la abordarea mass-mediei vizuale, în anul 2010, postul de televiziune „Antena 3" reia subiectul mormintelor miraculoase, atașând narațiunii efecte vizuale ce se doresc penetrante. Intitulată *Rugă pe timp de criză. Cele nouă morminte sfinte din Cimitirul Bellu Catolic*, producția dorește a oferi o soluționare atât sentimentului de incertitudine provocat de marea recesiune economică, cât și sentimentului de incapacitate personală de a depăși evenimentul, care afecta cu precădere segmentul feminin al societății[14]. Materialul are drept sursă datele oferite de același Marin Creangă[15], care certifica existența îndelungată, pe parcursul unui secol, a minunilor din cimitir. Deși titlul promitea prezentarea celor nouă locuri sfinte, acest deziderat nu este îndeplinit; sunt oferite publicului informații publicate deja de revista „Formula As", la care se adaugă cele legate de minunile săvârșite de Olguța Gambara (datele sunt preluate în 2012 și de postul de televiziune „Kanal D"). Anul 2014 marchează perioada în care devine vizibilă o adevărată „vedetă" a Cimitirului Bellu Catolic: mormântul Eugeniei Rogalski, loc privilegiat pentru desfacerea farmecelor, cununiilor și vrăjilor[16]; la acesta, acțiunile se desfășoară conform unui ritual special care ar include postul, tămâierea și sfințirea mormântului în timpul înconjurării antiorare și rostirea unor formule: „Cum dezleg lanțul ăsta din lăcașul lui, așa să se dezlege cununiile lui X și în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintei Fecioare să rămână X curat (I)"[17]. Începând cu 2014, anual, mai multe site-uri și posturi de televiziune prezintă în diferite formate aceste informații[18]. Bunăoară, în anul 2015, „Revista Teo" recomandă în articolul *Pelerinaj la mormintele făcătoare de minuni*, alături de mormintele lui Arsenie Boca, Ilie Lăcătușu și Iustin Pârvu, și mormintele făcătoare de minuni din cimitirul Bellu, fără a preciza că este vorba de un cimitir catolic. Din lista știrilor referitoare la mormintele miraculoase se remarcă articolul din ziarul „Libertatea", din 18 aprilie 2017, *Cele 9 morminte făcătoare de minuni din cimitirul Bellu*[19], care prezintă nouă monumente funerare, cu pozele fiecăruia în parte (din care lipsește cel al Eugeniei Rogalski), însoțite de specificarea specializării funcționale a fiecărui mormânt; spre exemplu, „Orfanul" îi ajută pe călători, Olguța vindecă bolile etc. Detaliul fotografic al imaginii „Mama și copilul" reprezintă prima

[14] *Aspecte de gen ale crizei economice și financiare,* în „Jurnalul oficial al Uniunii Europene", 12.08.2011, C 236 E /79, https://eur-ex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2011:236E:0079:0086:RO:PDF (accesat 14 aprilie 2020).

[15] Conform acestui material, el ar fi început să lucreze în cimitir încă din 1947.

[16] Ziarul „Evenimentul zilei", posturile de televiziune „Kanal D", „România TV", site-urile mondonews.ro, iubirepentruingeri.blogspot.com (accesate11 iunie 2018).

[17] Larisa Ciută, *Mormântul cu puteri magice din capitală*, în „Evenimentul zilei", 17 septembrie 2014, http://www.evz.ro/mormantul-cu-puteri-magice-din-capitala-prezente-malefice-isi-fac-aparitia-noaptea-aici-multi-spun-ca-te-scapa-de-vraji-si-cununii-lrgate-daca-faci-asta.html (accesat 6 octombrie 2016).

[18] biz.ro, telegrafonline.ro (accesat 18 noiembrie 2019).

[19] https://www.libertatea.ro/stiri/iata-cele-9-morminte-facatoare-de-minuni-din-cimitirul-bellu-468309 (accesat 18 noiembrie 2019).

https://biblioteca-digitala.ro

mențiune despre faptul că la morminte oamenii lasă înscrisuri, numite în articol acatiste.

Fig. 6. Mormântul „Mama și copilul”. Sursa: https://www.libertatea.ro/stiri/iata-cele-9-morminte-facatoare-de-minuni-din-cimitirul-bellu-468309.

ÎNSCRISURILE LĂSATE LA MORMINTE ȘI ÎN LOCURI SFINTE. PREZENTARE ȘI REPERE TEORETICE

În studiul amintit, Irina Stahl remarca faptul că în perimetrul acestor morminte sunt depuse bilețele de hârtie (*notes*), prin intermediul cărora sunt solicitate rezolvări ale unor probleme materiale și sociale. Cercetarea noastră, inițiată în anul 2016, s-a centrat în jurul acestui fenomen.

Fig. 7. Mormântul „Mama și copilul” – stânga: ofrande flori, pomană (biscuiți) și bilețele; dreapta; detaliu bilețele. Foto: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion, 2016.

https://biblioteca-digitala.ro

Cantitatea apreciabilă de bilete pe care le-am găsit periodic în perimetrul mormintelor miraculoase indică viabilitatea și continuitatea practicării acestei forme de ritual. Din cele 200 de exemplare colectate, am selectat pentru studiul nostru un număr reprezentativ, regăsit atât în abordarea analitică, cât și în anexă.

Ca o ipoteză de lucru, considerăm că plasarea lor în perimetrul mormintelor exprimă un gest prin care dobândesc o funcție specială: potențează, prin acumulare, rugăciunea și solicitarea rostită în gând. Totodată, acest lucru evidențiază diferența de valoare a acestor înscrisuri, care devin „instrumente" cu durabilitate extinsă în raport cu invocarea orală. Textele însele dobândesc ceea ce Lucian Blaga numea *sarcini magice*: „puterea sau substanța magică este postulată ca putând să încerce orice lucru [...] orice obiect, fie viu, fie mort"[20]. La rândul său, Alexandru Ofrim observa cum „capacității scrisului de a conserva și transmite în spațiu și timp i se atribuie o eficiență sporită în încercarea de a intra în legătură cu forțele supranaturale. Utilizarea magică a scrisului [...] însoțită de gesturi rituale activează forțe latente ce se pot pune în slujba celui care operează, în funcție de scopul urmărit"[21]. Autorul readuce în atenție rezolvarea cazurilor eșuate de invocații orale prin apelarea la eficacitatea magică a cuvântul scris: „semnele grafice reprezentând cuvintele, transpuse pe un suport material (hârtia) pot fi păstrate în proximitatea corpului, pot fi atinse, reprezintă o speranță tangibilă. Este inevitabil, deci, ca formulele scrise să dețină o forță magică mult mai mare decât formulele orale"[22]. În acest sens, „exemplu edificator pentru această mentalitate [preluat de Ofrim din *Istoria ieroglifică*] este faptul că unii preoți din mediul rural tămăduiau «brânca» (erizipelul) rostind și *scriind* rugăciunea «Tatăl Nostru» pe o hârtie, lipită apoi cu miere pe locul bolnav"[23]. Observăm și în cercetarea noastră persistența acestei practici. Așa cum se va remarca, rugăciunea *Tatăl nostru* (incorect scrisă) se regăsește în preambulul unui text din anexa prezentului studiu, în care sunt cerute îndepărtarea farmecelor, blestemelor, întoarcerea partenerului, binele colectiv și familial.

În privința spațiilor unde suplicanții depun biletele cu rugăciuni, pomelnice și acatiste, în literatura de specialitate este de multă vreme consemnat că acestea pot fi atât biserici, cât și alte locuri din jurul lor. Departe de a fi nou, fenomenul era bine reprezentat în Antichitate. Astfel, în tot Imperiul Roman a fost răspândită practica așa-numitelor *defixiones* sau *tabellae defixiones*, foițe subțiri de metal, în general plumb, rulate de mai multe ori în jurul unor cuie, pe care oamenii scriau doleanțe, blesteme, vrăji etc., după care le înfigeau în morminte, pe pereții templelor sau chiar le aruncau în fântâni sau lacuri. Câteva astfel de tăblițe au fost

[20] Lucian Blaga, *Gândire magică și religie. Trilogia valorilor*, vol. II, București, Editura Humanitas, 1996, p. 124.

[21] Alexandru Ofrim, *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Pitești – Brașov – București – Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, Seria „Studii culturale", Colecția „Deschideri", 2001, p. 173.

[22] *Ibidem*, p. 204.

[23] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

descoperite inclusiv pe teritoriul României, la Dierna sau Alba Iulia[24]. Textele acestea se regăsesc și în alte spații culturale, cum ar fi Egiptul faraonic, dar și cel elenistic și apoi roman, scrise și pe alte suporturi, precum pergament sau chiar cioburi de ceramică. În cartea sa, *Arheologia iubirii*, arheologul Cătălin Pavel afirmă: „Lumea lăsa prin cimitire tot felul de bilețele cu invocații, blesteme și farmece, făcând din practica asta o realitate cât se poate de tangibilă (arheologic) în Egiptul elenistic, roman și creștin, târziu până în secolele 7–8 p. Chr”[25]. Autorul citează în volumul amintit chiar un astfel de text, în fapt un descântec de dragoste edificator, scris pe o tăbliță de plumb plasată într-o urnă dintr-un mormânt de secol IV d.Hr. din orașul Antinoopolis: „Încredințez acest descântec vouă, zeilor subpământeni, Pluto și Core Persefona Ereshkigal, și lui Adonis, […] și vouă, demoni divini subpământeni, *băieți și fete morți înainte de vreme* [s.n.], bărbați tineri și femei tinere, […] conjur toți demonii acestui loc […]. Ridicați-vă pentru mine și mergeți în toate locurile […] în toate casele și legați-o cu descântec pe Ptolemais […] și n-o lăsați să mănânce sau să bea sau să iasă în oraș sau să doarmă altfel decât împreună cu mine”[26]. Reținem din acest descântec, vechi de 1.600 de ani, referirea la puterea magică a celor morți înainte de vreme, conjurată, după cum se pare, și de către suplicanții din Cimitirul Bellu Catolic.

Practica lăsării de texte de rugăciune, de descântec sau de blesteme este răspândită și în lumea contemporană și transcende religiile. Vom aminti aici doar două situri celebre pentru aceasta, și anume Zidul Plângerii de la Ierusalim, în Israel, unde credincioșii, evrei sau nu, vin să se roage și să lase bilețele cu rugăciuni între pietrele sale, sau casa Sfintei Fecioare din apropierea orașului Efes-Selciuk, în Turcia, pe ale cărei ziduri suplicanții leagă hârtii sau materiale textile pe care și-au scris dorințele.

Pe teritoriul României, printre locurile cunoscute unde credincioșii vin să se roage și să lase texte scrise sunt Peștera Sfântului Andrei din Dobrogea, Mănăstirea dintr-un lemn din județul Vâlcea, biserica Radu-Vodă, biserica Zlătari și biserica Sfântul Anton, cele din urmă din București. Laura Jiga-Iliescu, care urmărește fenomenul de mai mulți ani și finalizează un studiu pe această temă, observă: „Față de rugăciunile scrise înmânate preotului spre a fi citite și astfel consacrate, cele depuse în locurile sfinte (icoane, stejarii de la Mănăstirea dintr-un lemn, pereții peșterii atribuite Sfântului Andrei etc.), la rândul lor contaminate cu sacralitatea spațiului respectiv, au un statut incert ce se reflectă și asupra destinației lor finale. În niciunul dintre cazuri nu există o prescripție rituală unică, preoții și monahii având libertatea de a decide ce vor face cu ele. Totodată, așa cum ne-au descris

[24] George Valentin Bounegru, György Németh, *Cursing the Nomen* [Blestemul numelui], în „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, ed. Dr. Rudolf Habelt SRL, Bd. 184 (2013), p. 238–242, disponibil pe https://www.jstor.org/stable/23849940?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aed4ac7f6c73401cb41030eb182ba2e59&seq=1#page_scan_tab_contents (accesat 14 aprilie 2020).

[25] Cătălin Pavel, *Arheologia iubirii. De la Neanderthal la Taj Mahal*, București, Editura Humanitas, 2019, p. 67.

[26] *Ibidem*, p. 68.

https://biblioteca-digitala.ro

interlocutorii pe care i-am avut – clerici, călugări sau călugărițe –, în niciunul dintre cazuri ele nu sunt aruncate la voia întâmplării, fiind astfel protejate împotriva posibilelor *pângăriri*, ci sunt arse, îngropate sau aruncate pe apă[27]".

În ceea ce privește felul în care sunt privite bileţelele de rugăciuni în spațiul catolic românesc, considerăm că este relevantă o afirmaţie a prelatului romano-catolic Wilhelm Dancă, teolog și filosof, făcută în plină desfășurare a crizei declanșate de pandemia COVID-19. Astfel, în omilia din a doua duminică a Paștelui catolic, pe 19 aprilie 2020, preotul insista asupra eficacității rugăciunilor *scrise*: „Din anul 1995 și până la moartea lui, [Papa Ioan Paul al II-lea] îl trimitea deseori pe secretarul său personal […] cu câte un *bileţel* în care nota o cerere importantă […] din viața bisericii sau din viața lui personală […] sub acea icoană a Divinei Îndurări a lui Iisus Milostiv […] Mă gândesc dacă nu cumva ar fi potrivit, sau nu s-ar recomanda și pentru noi în aceste vremuri de izolare acasă să gândim un fel de *acatiste*. De ce nu, să le trimitem și prin mail sau altfel, către paroh, către preoții pe care îi știm, apoi să le tipărească și să le pună sub această icoană al lui Iisus Îndurarea Divină, ca să rezolve problemele noastre"[28]. În acest caz, înaltul prelat nu făcea decât să evidențieze convingerea comună potrivit căreia efectele solicitării scrise sunt amplificate de materializarea fizică a conținutului, de „corporalitatea" literelor, pe care preotul iezuit și teoretician al literaturii Walter J. Ong o identificase exemplar în *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*[29].

Componentei scriptice a devoțiunii și rugăciunilor îi dedică două studii Marin Marian-Bălașa, care a făcut cercetări de teren la biserica Sfântul Anton din București, unde credincioșii vin cu precădere marțea pentru a lăsa rugăciuni numite acatiste care să fie citite de către preoți în fața adunării, precum și la mănăstirea Caraiman de la Bușteni. Prezentând fenomenul respectiv, cercetătorul pune problema delimitării între acatistul liturgic, care în Biserica Ortodoxă este un imn de slavă închinat unui sfânt anume, și acatistul popular: „la nivel pan-mirean, de popularitate maximală, acatistul este o rugă-solicitare pe care credinciosul o face personal, în scris, încredințând-o citirii-transmisiunii sale de către preot"[30] și, puțin mai departe, precizează în ce constă: „acatistul popular este un bilet, cu nume și solicitări mai mult sau mai puțin clare, scris și depus, cel mai adesea și plătit, de către credincioșii comuni"[31].

De asemenea, tot Marian-Bălașa observă existența a două tipuri de acatiste populare: cele numite de el publice, destinate citirii de către preot în biserică, și cele „solipsiste"[32], care sunt de obicei inserate de suplicanți în locurile considerate

[27] Laura Jiga-Iliescu, *Rugăciuni scrise și religiozitate vernaculară modernă*, studiu manuscris.

[28] Wilhelm Dancă, *Divina îndurare, o devoțiune eficace în vremuri tulburi,* 19 aprilie 2020, predică disponibilă pe https://www.youtube.com/watch?v=sMz4PLZs8mQ (accesat 21 aprilie 2020).

[29] Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* [Oralitate și scriere: tehnologizarea cuvântului], S. J. London & New York, Ed. Methuen, 1982, p. 131.

[30] Marin Marian-Bălașa, *Acatistele populare – elemente de psihosemantică*, în „Caietele ASER" nr. 10, București, Editura Etnologică, 2014, p. 99–100.

[31] *Ibidem*, p. 100.

[32] *Ibidem*, p. 109.

https://biblioteca-digitala.ro

sacre, înzestrate cu puteri ce transcend umanul. Preluând această clasificare, constatăm că bilețelele din Cimitirul Bellu Catolic se încadrează în categoria „acatistelor solipsiste", întrucât, așa cum am constatat în urma informaţiilor culese, ele nu sunt destinate citirii de către o instanță umană.

METODOLOGII DE CULEGERE ȘI ARHIVARE

Cercetarea înscrisurilor din Cimitirul Bellu Catolic din București a implicat adoptarea unei metodologii de culegere şi de arhivare cât mai puțin intruzive, dat fiind faptul că, prin citirea și fotografierea bilețelelor[33], se pătrunde în intimitatea practicanților. Considerăm că transcrierea în format computerizat și înlocuirea numelor cu inițiale – urmate de o paranteză în care este indicat genul actantului, (f.) pentru feminin și (b.) pentru masculin – a condus, în cele din urmă, la anonimizarea autorilor înscrisurilor.

Reproducerea cât mai exactă a textelor se regăsește la nivelul păstrării formatelor, alineatelor, semnelor diacritice și de punctuație, ortografiei de multe ori precare; am transcris cu majuscule sau, dimpotrivă, cu minuscule (în cazul numelor proprii) textele care fuseseră scrise astfel de către autorii lor și am menționat cazurile tehnoredactărilor computerizate. Menționăm că forma originară a dispunerii grafice a textelor a depins într-o măsură destul de mare de formatul hârtiei folosite de practicanți, în general mai mic de A5. Scrise pe foi veline, din caiete de matematică, pe file din agende de birou, dictando și chiar pe dosul unor materiale promoționale sau documente financiare precum chitanțele, bilețelele pot cuprinde atât solicitări condensate într-o singură propoziție, cât și scrieri ample, depinzând de numărul dorințelor exprimate. Adăugăm că unele texte le-am găsit lăsate în mai multe exemplare la același mormânt și/sau la morminte diferite, fapt pe care îl interpretăm drept o confirmare indirectă că depunerea bilețelelor este parte integrantă a ritualului de nouă etape.

De asemenea, este necesar să menționăm că, începând cu anul 2019, am observat apariția unor bilete de tip special. Este vorba de fotografii color, imprimate pe o pagină a unei foi A4, însoțite sau nu de texte scrise pe verso. Cum fenomenul pare a fi de dată recentă, încă nu putem aprecia dacă este o inovație individuală, efemeră, sau dacă reprezintă o variantă care se va impune.

Am menționat anterior că ritualul desfășurat în Cimitirul Bellu Catolic a fost probabil inițiat în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Nu există date exacte privind momentul exact al începutului său, însă un raport arheologic ne-a oferit date semnificative. Ne referim la documentația arheologică premergătoare procedurilor de beatificare de către Biserica Greco-Catolică a episcopului-martir Vasile Aftenie, ucis în 1948 în detenția Securității. În acest scop, Vicariatul greco-catolic de București a solicitat în anul 2010 exhumarea rămășițelor episcopului

[33] Menționăm că, după fotografiere, am reașezat biletele în locurile unde fuseseră plasate inițial de către suplicanți.

https://biblioteca-digitala.ro

Aftenie, iar echipa de arheologi care a participat la lucrări a întocmit un raport[34] care conține referiri la inventarul de obiecte găsite în straturile gropii funerare. Am reținut pentru cercetarea noastră trei detalii privind conținutul gropii. Unul se referă la găsirea, atât în straturile mai vechi, cât și în cele mai noi ale mormântului, a unor monede, cea mai veche fiind emisă în 1966, iar următoarele datând ca emisie din 1982, 1992, 1999 și 2001[35]. A mai fost identificat un ambalaj de dulciuri, produs la Toronto (ceea ce poate plasa momentul lăsării sale acolo în perioada postcomunistă). Însă cea mai importantă informație, pentru cercetarea de faţă, se referă la descoperirea în groapă, la 60 cm adâncime, „a unui flacon de sticlă cu capac metalic, având în interior fire de păr și un bilet ce conținea următorul text: «*Doamne eu mă rog la tine pentru deslegarea blestemelor și farmecilor făcute de Peza pentru mine. Amin*»"[36]. Concluzia autorilor raportului, în urma studierii monedelor și a plasării lor, este că „ele sugerează timpul lung al practicii depunerii lor, în perioadele comunistă și postcomunistă"[37].

Cele trei elemente: banii, obiectul alimentar și biletul combinat cu fire de păr, sunt, în opinia noastră, mărturii concludente ale faptului că ritualul este de mult fixat în forma pe care am observat-o noi și în care ni s-a relatat de către informatoare. Concluzia studiului arheologilor, care au remarcat că oamenii se roagă la mormântul episcopului atingând monumentul acestuia, este că „pentru credincioși, Harul lui Dumnezeu radia din corpul episcopului în întreaga materialitate asociată cu el, inclusiv în pământ, monument etc."[38]. Formele de devoțiune la care fac ei referire le-am regăsit la ritualul studiat și sunt aplicate, cum am menționat deja, tuturor mormintelor miraculoase din cimitir. Am putea de aceea afirma că dovezile fizice existente în mormântul episcopului Aftenie susțin ipoteza că devoțiunea populară față de el a fost atrasă în ritualul care era deja instituit la momentul decesului său. Aducem ca argument pentru această ipoteză cercetările făcute de Jameson, Jordan și Kotansky referitoare la tăbliţele de blesteme (*defixiones*) descoperite în Sicilia și datând de la începutul secolului al V-lea î.Hr. Cercetătorii subliniază impactul major exercitat de actul scrierii și locul depunerii asupra persoanei indicate[39].

---

[34] Alexandru Dragoman, Sorin Oanță-Marghitu, Nona Palincaș, Tiberiu Vasilescu, *Raport arheologic privind exhumarea episcopului greco-catolic Vasile Aftenie (1899-1950), Cimitirul Bellu catolic, Bucureşti*, în http://www.archaeology.ro/Pdf/recent_contemporan/Raport%20arheologic_Exhumare_Episcop%20Vasile%20Aftenie_FINAL.pdf (accesat în februarie 2020).

[35] *Ibidem*, p. 11.

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 10.

[39] „… the act of inscribing or the place of deposit were enough in itself to affect the persons named. Analogous or sympathetic magic is the usual term for such an operation" [actul scrierii sau amplasarea tăbliţelor erau de ajuns pentru a-i afecta pe cei numiți în ele. Magia prin analogie sau simpatetică este sintagma care desemnează această operaţiune; trad. n.], în Michael H. Jameson, David R. Jordan, Roy D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous* [Lex Sacra de la Selinous], Durham, North Carolina, Duke University, 1993, p. 127–128.

https://biblioteca-digitala.ro

TEXTELE

Cum premisa cercetării noastre a fost că ne aflăm în fața unei manifestări legate de religia populară, am pornit de la definiția dată de Don Yoder acestui concept: „the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion”[40] [totalitatea acelor concepţii şi practici ale religiei răspândite printre oameni, deosebite de şi în paralel cu formele strict teologice şi liturgice ale religiei oficiale; trad. n.]. Pentru folcloristul american, religia populară ar fi deci orice ansamblu de credințe care se situează paralel față de fundamentele religiei oficiale, oricare ar fi aceasta. Definiția propusă de el are meritul de a încadra toate actele și fenomenele care sunt divergente față de o religie oficială, însă, în același timp, introduce și o tensiune față de aceasta.

Din acest motiv, am ajuns la concluzia că fenomenul studiat poate fi înțeles mai bine dacă apelăm la conceptul de religie vernaculară, propus de Leonard Primiano, care ia în considerare religia așa cum este ea trăită în mod real de indivizi: „Vernacular religion is, by definition, religion as it is lived: as human beings encounter, understand, interpret, and practice it. Since religion inherently involves interpretation, it is impossible for the religion of an individual not to be vernacular. Vernacular religious theory involves an interdisciplinary approach to the study of the religious lives of individuals with special attention to the process of religious belief, the verbal, behavioral, and material expressions of religious belief, and the ultimate object of religious belief”[41] [Prin definiţie, religia vernaculară este religia aşa cum este trăită: felul cum oamenii o descoperă, o înţeleg, o interpretează şi o practică. Din moment ce religia presupune în mod inerent interpretare, este imposibil ca religia unui individ să fie altfel decât vernaculară. Teoria religiei vernaculare implică o abordare interdisciplinară a studiului vieţii religioase a indivizilor, analizând în mod special procesul credinţelor religioase, expresiile verbale, comportamentale şi materiale ale credinţelor religioase, precum şi obiectul suprem al credinţei religioase; trad. n.]. Abordarea oferită de conceptul de religie vernaculară ne poate ajuta mai mult să înțelegem care sunt motivele și mizele dezvoltării unor ritualuri precum cel pe care îl studiem aici. În decursul cercetării, am observat că, pentru practicanții ritualului din Cimitirul Bellu, nu pare să existe nicio tensiune între religia oficială și formele în care își manifestă ei devoțiunea. Din punctul lor de vedere, al „beneficiarilor” fenomenului religios, suntem mai degrabă în fața unui continuum care integrează în mod organic atât elementele dogmatice, cât și cele care se îndepărtează de religia oficială.

Am luat în considerație, în mod special, forma și conținutul sub care se prezintă textele pe care le-am cules. Cu toate că, aşa cum am precizat, ele se încadrează într-un

[40] Don Yoder, *Toward a Definition of Folk Religion* [Către o definiţie a religiei populare], în „Western Folklore”, vol. 33, nr. 1, 1974, p. 14.

[41] Leonard Norman Primiano, *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife* [Religia vernaculară și căutarea metodei în viața religioasă populară], în „Western Folklore”, vol. 54, nr. 1, 1995, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

continuum și orice încercare de clasificare a lor este inerent sortită să rămână artificială, pentru ușurarea analizei am decis să ne asumăm această artificialitate și să recurgem la câteva încadrări necesare. Astfel, operând cu deosebiri de conținut și de formă care ne-au atras atenția la lectură, am clasificat bilețelele analizate în patru categorii: rugăciuni, acatiste (populare), descântece și farmece. O parte dintre textele selectate le vom prezenta mai pe larg în paginile următoare, iar alte texte relevante au fost incluse în anexa de la sfârșitul acestui articol.

Rugăciuni

Din cele 200 de texte colectate, cel mai important segment îl dețin rugăciunile a căror tematică înglobează solicitări singulare sau multiple de optimizare privind: familia (întemeiere, dragoste, căsătorie și procreație), sporul casei (achiziții, dobândiri/redobândiri de case, terenuri și autovehicule, eventual prin câștigarea unor procese în desfășurare), sănătatea (redare și păstrare), reușitele sociale (examene, obținerea unor locuri de muncă, „deschiderea drumurilor" – plecări în străinătate) și spirituale (evoluție religioasă și relațională).

Text 1

AIEF, informație nr. 35001-5: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul episcopului greco-catolic Vasile Aftenie*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 26-08-2018, București

Părinte Vasile, roagă-te Domnului nostru Isus Hristos prin mijlocirea Măicuței Sale pt. M. (b.) și R. M. (f) pt. mântuirea sufletelor lor, sănătate sufletească și trupească, pace, bucurie armonie și iubire în viața lor în casa lor, să-și ducă cu bine la capăt misiunea de salvare a cât mai multe suflete și de propășire a țării, care le-a fost încredințată de Dzeu. Doamne ajută Amin[42]

Text 2

AIEF, informație nr. 35008-9: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul „Mama și copilul"*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 25-03-2016, București

[42] În legătură cu transcrierea acestor bilețele, considerăm că sunt necesare câteva precizări. Am respectat scrierea cu majuscule, așa cum s-a realizat de suplicanți pe hârtiile pe care le-au avut la dispoziție. De asemenea, din moment ce majoritatea textelor sunt olografe, precizăm în note care sunt cele redactate la computer, marcând în cadrul lor acele cuvinte care au fost scrise de mână. În sfârșit, am păstrat în transcriere grafia inițială, cu greșeli sau scăpări de litere, deoarece, cum am afirmat anterior, o considerăm revelatorie pentru profilul social al suplicanților.

https://biblioteca-digitala.ro

ÎMI DORESC DOAMNE SĂ MĂ ÎNDREPT, SĂ FIU UN TATĂ IUBITOR ȘI RESPONSABIL, SĂ POT TRECE ACEST MOMENT DIN VIAȚA MEA ATÂT DE SUPĂRĂTOR PENTRU FAMILIA MEA. IARTĂ-MĂ DOAMNE CĂ AM GREȘIT ȘI CĂ AM DEZAMĂGIT CELE MAI DRAGI FIINȚE MIE.

(biletul este scris cu majuscule)

Text 3

AIEF, informație nr. 35002-30: *transcriere bilet olograf găsit la monumentul preoților*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 15-10-2019, București

M. (f.) vă scrie:

Sfânt sobor de preoți, vă rog, din lumea voastră pură, cu ajutorul Bunului Dumnezeu, ajutați-mă să-mi cumpăr o locuință (garsonieră) pe care să o pot mobila și utila, făcând toate acestea cu forțe proprii. Dați-mi, vă rog, puterea și sănătatea și resursele financiare de a le realiza în totalitate în această viață, prin forțe proprii

Vă mulțumesc. Amin

Bilețelele pe care le-am inclus în această categorie au în comun câteva trăsături. În primul rând, toate au forma unei adresări directe, nemediate, către destinatar, fie acesta divinitatea sau ocupanții mormintelor miraculoase. În al doilea rând, rugăciunile pot avea ca scop îndeplinirea unor dorințe materiale (îmbunătățirea stării materiale sau familiale) sau a unora spirituale. În cel din urmă caz, ele se pot împleti și cu cereri de iertare pentru diferite abateri care au produs suferințe, după cum se poate observa din textul 2. Indiferent de cerere, suplicantul nu încearcă decât să înduplece divinitatea să-i asculte ruga. Nu avem de-a face cu negocierea cererii, cu încercări de manipulare magică. În cazul acestor texte, putem afirma că se manifestă forma pură a rugăciunii nemediate: adresare directă, exprimarea dorinței și speranța că ruga va fi auzită. Comunicarea nu este împiedicată de nimic, nu există ceva sau cineva care să se interpună între emițătorul cererii și destinatar. Am putea deci considera aceste texte un nivel zero (în sens barthesian) al interacțiunii religioase.

Primul bilet transcris aici este și unul dintre cele mai rare, din punct de vedere tematic. Autorul său nu solicită nimic material în favoarea persoanelor pentru care se roagă. Mai mult, ultima parte („misiunea de salvare a cât mai multe suflete și de propășire a țării”) ne pune în fața unei dorințe unice. Misiunea la care se face referire pare a fi una religioasă și ne duce cu gândul la o muncă de misionariat. Evident, afirmația aceasta rămâne la nivelul unei simple ipoteze, deoarece nu avem la dispoziție suficiente informații pentru a o putea verifica.

Textul 2, scris de mână cu majuscule, nu este structurat ca o tipică rugăciune adresată, ci pare mai degrabă o formă de pocăință adresată divinității. Autorul pare să utilizeze ritualul atât ca un mod de a-și îndeplini dorința (îndreptarea răului

https://biblioteca-digitala.ro

făcut), cât și pentru a-și elibera sufletul de povara vinovăției. Valoarea textului este mai degrabă paliativă și, laolaltă cu lipsa structurii, poate fi decelată și în alte note, aparținând în multe cazuri tot unor bărbați.

Textul 3 este un exemplu al felului în care în rugăciune se pot combina latura spirituală și cea materială. Accentul nu cade pe dobândirea de bunuri sau foloase materiale, ci pe rugămintea de a fi în stare să facă totul „prin forțe proprii". Sintagma aceasta, repetată de două ori în text, este paradoxală la o primă vedere: se invocă ajutorul unor entități dincolo de uman („sfântul sobor de preoți", „cu ajutorul lui Dumnezeu") care să-i dea suplicantei puterea de a face totul cu „forțe proprii". Evident, paradoxul nu este decât aparent, întrucât pentru credincios puterea vine de la divinitate. Am mai putea adăuga aici că rugămintea aceasta este interesantă cu atât mai mult cu cât îi aparţine unei femei, prin urmare poate fi interpretată și ca o afirmare a dorinței de independență, nefigurând deloc dorința întâlnită în multe bilete care au femei ca autoare: cea de a-și întemeia o familie. În sfârșit, menționăm că înscrisul, pe care l-am întâlnit atât la ansamblul preoților, cât și la monumentul Maicii Candida, este și unul dintre cele care susțin ipoteza că una dintre variantele ritualului din Cimitirul Bellu Catolic presupune lăsarea de bilețele la morminte în timpul îndeplinirii lui.

Acatiste

Textele pe care le introducem în categoria acatistelor populare sunt numeroase. Pentru a le clasifica astfel am operat cu două criterii. Primul este cel formal, mai precis, denumirea notată anume de suplicant. În aceste cazuri, am luat în considerație intenția autorului, care denotă o anume cunoaștere și așteptare de la textul pe care l-a produs. Al doilea criteriu este cel al conținutului (adresare la persoana a III-a și menționarea numelui celui care face cererea, exprimarea unei dorințe anume), chiar dacă denumirea „acatist" nu apare explicit scrisă. Firește, ambele criterii de clasificare au vulnerabilități, dar s-au dovedit operabile pentru această etapă a cercetării noastre.

Text 4

AIEF, informație nr. 35009-10: *transcriere bilet olograf găsit la ansamblul funerar al călugărițelor din ordinul „Notre Dame de Sion"*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 28-10-2019, București

Acatist

Roaba lui Dumnezeu, A. se roagă la toți Sfinții pentru întemeierea unei familii fericite alături de bărbatul care să o iubească și alături de care să aibe parte de sănătate, liniște sufletească, bunăstare materială și alături de care să depășească toate examenele vieții cu succes. AMIN[43]

[43] Textul este redactat la computer, fără diacritice, pe o foaie tăiată în așa fel încât să cuprindă numai înscrisul.

https://biblioteca-digitala.ro

Text 5

AIEF, informație nr. 35005-4: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul stareței Candida Stein din cadrul ansamblului funerar al călugărițelor iezuite*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 25-03-2016, București

Acatist

E. (f.) se roagă la Candida să te rogi la Dumnezeu pt. copii și familia mea. Mă rog pt. fata mea A.N. să se întoarcă cât mai repede acasă chiar dacă C. (b.) este soarta ei. Iar dacă nu e soarta ei să-și găsească bărbatul potrivit pt. ea să respecte să iubească să fie așa cum îmi doresc eu pt. ea. Să fim o familie fericită cu toții. Pt. A. bărbatul meu mă rog să fie sănătos săi meargă bine. Pt. sporul casei și vânzarea ei pt. îndepărt.[area] de farmece și blesteme

Amin

Textele incluse de noi în categoria acatistelor populare respectă – sau încearcă să respecte – regula acatistelor populare, care sunt de obicei oferite spre citire unui preot-intercesor, fiind intitulate „acatist" de către credincioși și scrise la persoana a III-a. În cazul ritualului din Cimitirul Bellu Catolic, în mod evident, nu există o persoană anume care va citi textul lăsat la morminte, întrucât mormântul miraculos este cel ce pare că îndeplinește rolul intercesorului. Această abatere funcţională pare să provoace deruta unor suplicanți care, din acest motiv, confundă uneori modalitățile de adresare. De aceea, un text poate începe la persoana a III-a, însă aceasta este ulterior abandonată în favoarea adresării directe.

Textul 4 este un acatist tipic, prezentând toate mărcile acestuia. Denumirea, folosirea exclusiv a persoanei a III-a, formula „roaba lui Dumnezeu", adresarea către „toți Sfinții" denotă buna cunoaștere a tipicului acestei rugăciuni. În plus, folosirea redactării computerizate, cunoașterea normelor ortografice (cu mica excepție a folosirii formei populare „să aibe" în locul celei literare, „să aibă", a verbului „a avea"), precum și expresiile folosite, cea mai notabilă fiind „să depășească toate examenele vieții cu succes", care se referă, în mod metaforic, la găsirea unui partener și o căsătorie reușită, toate aceste indicii ne fac să afirmăm că ne aflăm în fața unei persoane cu un nivel înalt de educație.

În Textul 5, se regăsește confuzia între persoanele gramaticale despre care am amintit. Acatistul începe la persoana a III-a („E. se roagă la Candida"), care este abandonată imediat în favoarea adresării directe („să te rogi la Dumnezeu pentru copii și familia mea"). Tonalitatea se apropie foarte mult de o comandă, iar glisarea merge mai departe, întrucât în finalul acatistului se trece la persoana I („pt. A., bărbatul meu mă rog"), fără a se mai menționa cui i se adresează rugăciunea.

Remarcăm, de asemenea, un motiv predominant în textele de tip acatist și descântec, și anume cel al farmecelor și blestemelor. Împreună cu referirea la „soartă", cu sensul de omul ursit pentru fiica suplicantei, și cu rugăciunea privind

https://biblioteca-digitala.ro

„sporul casei” (urmat imediat, într-o aparentă lipsă de logică, de speranța vânzării acesteia), cele trei dorințe ale autoarei biletului ne trimit la două mari teme ale descântecelor românești, așa cum le decelează Sanda Golopenția: descântecele de dragoste și cele de sporul casei[44]. Este, prin urmare, un exemplu concludent al continuumului la care ne-am referit anterior, şi anume faptul că planurile sunt amalgamate în practica propriu-zisă, practicanții ritualului nefiind deloc incomodați de aceste aparente incongruențe.

Descântece

Folcloristica românească operează cu două concepte complementare: pe de o parte *descântecul*, ca „formulă literară”, iar pe de alta *descântatul*, care cuprinde totalitatea practicilor ce însoţesc textul descântecului[45]. Potrivit definiţiei date de Ovidiu Bîrlea, descântecul poate fi înţeles atât ca „rugăciune populară”[46], cât şi ca „rugăciune-imprecaţie, dozarea celor două oponente variind după temă şi talentul improvizatoric al descântătoarei”[47]. Textele pe care le analizăm în acest studiu se încadrează în sfera descântecelor de dragoste, de ursită şi de apărare de vrăji şi blesteme. Sanda Golopenția susține, de asemenea, că: „S-ar putea de altfel ca exorcizarea, adusul, desfăcutul și întorsul să reprezinte modalizări diferite de realizare a descântecelor, indiferent de faptul că finalitatea urmărită e locuirea, dragostea sau sporul casei”[48]. La rândul ei, Nicoleta Coatu specifica în *Eros, magie, speranță*: „ca model, autoperformanța, frecventă în descântatul erotic premarital, indică […], dorința și speranța de dominare a partenerului, resimțit ca un adversar care trebuie învins”[49].

Am pornit astfel de la premisa că textele pe care le vom analiza în continuare se înglobează categoriei descântecelor și farmecelor, care, alături de vrăji, formează un continuum remarcat încă de Gorovei și Candrea[50]. Mai mult, atât descântecele, cât şi farmecele culese sunt relevante din perspectiva eficientizării pe care o asigură autoperformarea.

Text 6

AIEF, informație nr. 35005-6: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul stareței Candida Stein din cadrul ansamblului funerar al călugărițelor iezuite*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

[44] Sanda Golopenția, *Adusul pe sus*, București, Editura Enciclopedic Gold, 2018, p. 11–12.

[45] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 7.

[46] *Ibidem*, p. 13.

[47] *Ibidem*, p. 14.

[48] Sanda Golopenția*, op. cit.*, p. 162.

[49] Nicoleta Coatu, *Eros, magie, speranță*, București, Editura Rosetti Educațional, 2004, p. 181.

[50] Cf. Sanda Golopenția, *Limba descântecelor românești*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 73.

https://biblioteca-digitala.ro

Data: 27-07-2017, București

Scapămă Doamne de blesteme și de farmece. Mulțumesc Doamne. Amin

Text 7

AIEF, informație nr. 35005-11: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul stareței Candida Stein din cadrul ansamblului funerar al călugărițelor iezuite*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 26-06-2018, București

Mormânt sfânt eu îți dau ție lumină, tu ajutămă să scape mama de boala ei de tuberculoză și să se vindece

Text 8

AIEF, informație nr. 35001-1: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul episcopului greco-catolic Vasile Aftenie*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Simion
Data: 27-07-2017, București

Eu T. (f.), mama lui O.L.C. (f.) mă rog la Bunul Dumnezeu, Sf. Treime și la Măicuța Domnului să o curețe să o spele de toate blestemele de toate farmecele de tot ce este pe capul ei din soarta ei din drumul ei să rămână curată și luminată precum lacrimile Maicii Domnului spălată, mântuită și împlinită în soarta ei cu I.P. (b.). săi [sic!] împreune Sfinți Părinți până la adânci bătrâneți cu sănătate și iubire. Amin

Text 9

AIEF, informație nr. 34999-8: *transcriere bilet găsit la mormântul Olguței Gambara*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Simion
Data: 27-07-2017, București

Eu O. (bărbat) mă rog la Bunul Dumnezeu și Măicuța Domnului precum și la Sfânta Treime pentru iertarea de păcate, blesteme de la 9 neamuri, precum și de la nași de botez și cununie și curățarea de vrăji și farmece care au fost puse pe capul meu că am mâncat, că am băut, că am fost mânjit sau că am călcat la răscruce de drumuri, să fiu curat și spălat cu lacrimile Tale Măicuță din vârful părului până în laba piciorului, precum și tămăduit și miruit prin păcătoasa de maria să fiu curățat. AMIN[51]

[51] Textul este scris la computer, dar cuvântul „Amin” este notat olograf cu pixul.

https://biblioteca-digitala.ro

Text 10

AIEF, informație nr. 35012-14: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Petelenz*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 27-07-2017, București

Eu, C. (b.) mă rog la Dumnezeu să mă curățați de energiile negative. Sfinți părinți, Sfântă treime prin rugăciunile d-nei Maria să mă curățați de tot răul din drumul meu, din calea mea, din soarta mea. Amin[52]

Structura înscrisurilor analizate poate fi relaționată cu cea a textelor din cărțile de rugăciuni, de îndepărtare de farmece, de molitve, care au circulat în spațiul românesc în secolele trecute, fiind de multe ori colportate chiar de preoți. Existența farmecelor nu a fost de fapt niciodată negată de Biserica Ortodoxă, iar larga răspândire a cărților de desfăcut farmece stă mărturie. Ne întoarcem la Artur Gorovei, care trece în revistă un *Molitvelnic* apărut la București în 1794, o *Carte de desfăcut farmecele*, tipărită la Sibiu pe la 1867[53], un *Aghiasmatar mic sau Scurtare de molitvelnic*, tipărit tot la Sibiu la 1851. În toate textele selectate de el se regăsesc cele două paliere, al rugăciunii către divinitate și al cererii de îndepărtare a farmecelor. De asemenea, amintim că și Al. Rosetti observa că mulți creatori ai descântecelor erau preoți sau ajutoare de preoți, precum dascălii, fapt detectabil din „numeroasele elemente venite din cărțile bisericești, care apar în descântece”[54]. Structura acestor texte este foarte asemănătoare cu aceea a multor bilete găsite în Cimitirul Bellu Catolic, fapt care ne poate duce la concluzia că acest tip a fost colportat de-a lungul timpului în diferite medii sociale, menținându-se într-un circuit oral și probabil și scris.

În ce privește bilețelele selectate în această secțiune, textul 6 poate fi considerat ca aflându-se la nivelul cel mai simplu al descântecelor. Dumnezeu este implorat să vină în ajutorul celui care îndeplinește ritualul (nu știm dacă este bărbat sau femeie) și să îl elibereze de blesteme și farmece. După cum se poate remarca și din alte bilete, farmecele și blestemele sunt considerate de credincioși acte malefice oricând posibile, care produc efecte la nivelul integrității corporale, la nivel social și mai ales marital. Pentru a se apăra de ele, oamenii recurg la rugăciuni și descântece.

Textul 7 pune în lumină un alt aspect al magiei, și anume trocul, condiție importantă pentru ca actul magic să aibă succes. Ofranda pe care o face suplicanta – lumina, evident, a lumânării care este aprinsă la mormintele miraculoase în timpul ritualului – este una simbolică, întrucât lumina este înţeleasă

[52] Bilet identic găsit la mormântul Olguţei Gambara în data de 28.10.2019.

[53] Cf. Artur Gorovei, *Descântecele românilor. Studiu de folklor*, Bucureşti, Regia M.O. Imprimeria Naţională, 1931, p. 44–49.

[54] Sanda Golopenția, *op. cit.*, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

în spirit evanghelic ca simbol al lui Iisus Hristos: „Eu sunt lumina lumii, cel ce vine după mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (Ioan 8: 12). Acest troc, al luminii contra îndeplinirii dorințelor, apare și în alte bilete. Am selectat însă textul 7 deoarece aici îl găsim în forma *do ut des*, dau ca să dai, esența însăși a darului în sens maussian.

În textul 8, cules la mormântul episcopului Vasile Aftenie, un element demn de remarcat este faptul că inițial este conjurată divinitatea pentru ajutor și abia în final sunt amintiți și Sfinții Părinți. Înscrisul acesta, ca de altfel și următorul, conține formulele folclorice ale descântecului, așa cum le regăsim în multe culegeri. Ideea de purificare, decelabilă în text în verbele „să o curețe", „să o spele", „să rămână curată și luminată", „spălată", subîntinde toate textele de descântece pe care le cunoaștem din literatura de specialitate. Evident, nu curăţarea fizică este cea căutată, ci una spirituală, care i-ar asigura suplicantului sau persoanei pentru care acesta îndeplinește ritualul siguranţa că îşi va împlini destinul împreună cu partenerul de viață dorit.

Ultimele două înscrisuri aparțin unor bărbați. Dorințele exprimate în ele sunt foarte asemănătoare și lipsite de mărcile persoanei. Deși sunt culese la doi ani distanță unul de altul, ambele fac referire la o anume Maria („păcătoasa de maria" și „doamna Maria") căreia îi este atribuit ajutorul pentru îndepărtarea farmecelor (textul 9) sau a energiilor negative (textul 10) de care sunt atinși cei doi.

Textul 9 abundă în formule ce pot fi regăsite, în forme identice sau asemănătoare, în multe descântece de vindecare şi care pot aparține atât registrului folcloric („să fiu curat și spălat", „din vârful părului până în laba piciorului"), cât și celui religios („tămăduit și miruit"), constituindu-se astfel ca o dovadă indirectă în plus a faptului că, pentru Biserica Ortodoxă, farmecele sunt o realitate și trebuie combătute cu puterea rugăciunii. Nucleul acestei rugăciuni-descântec este centrat în jurul contaminării corpului („blesteme de la nouă neamuri", „că am mâncat", „că am băut", „că am călcat") și al decontaminării sale cu ajutorul lacrimilor Maicii Domnului, fluid corporal pur prin excelență, atât prin semantica suferinței pe care o presupune, cât și deoarece îi aparține Sfintei Fecioare, reprezentarea maximei purități.

Se observă dorința de a-și vindeca sufletul, precum și lipsa oricărei cereri pur materiale. Chiar și cererea de a avea parte de sănătate („să fiu tămăduit") trebuie pusă în relație tot cu purificarea spirituală („miruit", „să fiu curățat").

Conținutul textului variază deci între rugăciunea de a fi iertat de păcate și cererea de a fi eliberat de „blesteme", de „vrăji și farmece", ambele fiind considerate a fi cauza nefericirii celui care îndeplinește ritualul. Prin urmare, scopul este în același timp propițiator (iertarea) și apotropaic (tămăduirea și curățarea), cel din urmă fiind cel pe care cade însă accentul, după cum se poate deduce din repetiția întreită a verbului „curățat" (de vrăji, prin lacrimi, prin Maria). Repetiția aceasta indică atât eficacitatea descântecului, cât și puternica nevoie de purificare resimțită de suplicant. De asemenea, nu putem trece cu vederea peste prezența în text a cifrei nouă, număr magic prin excelență și aproape nelipsit din structura descântecelor și farmecelor.

https://biblioteca-digitala.ro

În urma acestei analize, putem afirma că în practicile contemporane se produce reconfigurarea radicală a invocărilor: „În trecut menirea magiei defensive era aceea de a apăra de dușmani (strigoi, animale periculoase, deochi). Astăzi omul se duce la vrăjitor mai degrabă pentru a găsi o slujbă, pentru a obține o diplomă, pentru a-și redobândi sănătatea și succesul pentru a se face iubit de o persoană iubită [...] Ca limbaj semnificativ, magia îmbracă deopotrivă un caracter simbolic și un aspect operațional”[55].

În privința înscrisurilor în care se cere neutralizarea farmecelor, vrăjilor, blestemelor, caracteristica remarcabilă este reprezentată de absența returului malefic asupra prezumtivului fermecător. De asemenea, este ignorată implicarea diavolului sau a altor demoni ca surse de necazuri. Se poate distinge totuși un „etos” retoric care ar putea proveni din rugăciunea Sf. Ciprian *pentru izbăvirea de vrăji, blesteme și toată lucrarea diavolească*: „dezleagă pe robul Tău (numele) de toate legăturile satanei și dacă este legat în Cer, sau pe pământ, sau cu piele de animale necuvântătoare, sau cu fier, sau cu piatră, sau cu lemn, sau cu scriere, sau cu sânge de om, sau cu al păsărilor, sau cu al peștilor, sau prin necurăție, sau în alt chip s-au abătut asupra lui, sau dacă din altă parte au venit, din mare, din fântâni, din morminte, sau din orice alt loc, sau dacă au venit prin unghii de om, de animal, sau gheare de pasăre, sau prin șerpi (vii sau morți), sau prin pământul morților, sau dacă au venit prin străpungere de ace, dezleagă-le pentru totdeauna, în ceasul acesta, Doamne, cu puterea Ta cea mare!”[56]. Prin depunerea bilețelelor, în cazul ritualului studiat, observăm că se reiterează concepția comună asupra funcției pe care o deține „pământul morților”, receptacol și intercesor al rugăciunilor, descântecelor și farmecelor.

Farmece

După cum judicios observa Jeanne Favret-Saada în volumul său de referință, fermecătorul, cel care face rău, nu există decât pentru ceilalți[57]. Din punctul lui de vedere, el nu face farmece, ci restabilește un echilibru, tulburat întotdeauna de altceva/altcineva. Acest lucru poate fi observat în toate textele pe care le-am inclus în această ultimă parte a studiului nostru. Fie că miza este obținerea sau păstrarea unui partener anume, fie că se are în vedere îndepărtarea unor vecini nedoriți, autoarele textelor – în exclusivitate femei – se remarcă prin faptul că prejudiciază situaţiile existente.

Există câteva aspecte importante pe care le revelează textele selectate. Din punctul nostru de vedere, tematica lor este a unor temeri ce sunt exorcizate în

[55] Claude Rivière, *op. cit.*, p. 128.

[56] https://doxologia.ro/ceaslov/rugaciuni/rugaciunea-sfantului-mucenic-ciprian-pentru-izbavirea-de-vraji-blesteme-de-toata (accesat 3 iunie 2020).

[57] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* [Cuvintele, moartea, farmecele, trad. n.], Paris, Ed. Gallimard, 1977, p. 44 și urm.

https://biblioteca-digitala.ro

fantasme ale puterii. Ne referim la frica de farmece, de blesteme și de vrăji, dar și la frica de a nu rămâne fără partener. Contra celei dintâi se acționează prin neutralizarea farmecelor și recuperarea echilibrului, pe când cea de a doua este anihilată prin cereri sau farmece de dezlegare a cununiilor, de aducere sau recuperare a ursitului. Întrucât, după cum foarte judicios remarca Sanda Golopenția, „dacă, din precipitare sau orbire existențială, toți partenerii de căsătorie ai unui individ au fost atrași către alți soți sau spre alte soții, acesta trebuie să-l extragă pe unul dintre ei din căsătoria iresponsabilă contractată [...] Pentru a o face, își va descânta”[58].

Pe de altă parte, nu putem să nu remarcăm, la fel ca autoarea sus-menționată, că ceea ce pentru unul este o greșeală sau o vină în urmarea destinului, pentru altul poate fi chiar destinul corect. Jocul vinovățiilor, al vinovaților și inocenților este purtat la nesfârșit în farmecele de dragoste, care par a fi bazate pe autoperformare. Iar fantasmele de putere, prezente în mai multe texte pe care le vom analiza, reprezintă confirmarea perfectă a acestei dorințe.

Text 11

AIEF, informație nr. 35002-5: *transcriere bilet olograf găsit la monumentul preoților*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 27-07-2017, București

P. (b.) este bărbatul meu și este nebun după mine.

Text 12

AIEF, informație nr. 35010-16: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Rogalski*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 28-10-2019, București

PENTRU EUGENIA ROGALSKI DUMNEZEU SĂ AIBĂ GRIJĂ DE SUFLETUL TĂU. „CUM DEZLEG LANȚUL ĂSTA, DIN LĂCAȘUL LUI EUGENIA ROGALSKI AȘA SĂ SE DEZLEGE FARMECELE PE CASA LUI M. GH. (b.) ȘI M. E. (f.). ȘI ÎN NUMELE TATĂLUI ȘI AL FIULUI ȘI AL SFINTEI FECIOARE SĂ RĂMÂNĂ G. ȘI E. CURAȚI IAR ȚIGANII DE LÎNGĂ EI S. (b.) ȘI E. (f.) SĂ PRINDĂ URĂ PE CASA LOR ȘI SĂ PLECE SĂ SE MUTE ÎN ALTĂ PARTE. AMIN[59]

[58] Sanda Golopenția, *Adusul pe sus*..., p. 38.

[59] Textul este scris de mână cu majuscule.

https://biblioteca-digitala.ro

Text 13

AIEF, informație nr. 35012-13: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Petelenz*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 27-07-2017, București

Sfintele Morminte să îmi audă rugămintea și să-mi dea rezolvare: să se dezlege farmecele lui M (b.)., să i se deschidă calea, drumurile, ochii, gura dragostea să se întoarcă la C. (f.) cu cerere în căsătorie și cu oficializare cu ea.

M. să plece din str. ..... cât mai repede, să nu îi mai suporte pe S. (f.) și V. (b.) din cauza certurilor, reproșurilor, neînțelegerilor, a bârfelor dintre V., S. cu M. să nu își mai dorească nici S. nici M. oficializarea între ei și nici perfectarea actelor de casa din str..... M. să nu mai aibă liniște, să nu mai dorească să doarmă, să mănânce cu S. și V. în casa din str... M. să-și dorească să se întoarcă urgent la C. cu dragoste și iubire și liniște și căsătorie pentru totdeauna. AMIN

Text 14

AIEF, informație nr. 35004-7: *transcriere bilet olograf găsit la Mormântul sfânt (aparținând unui presupus orfan)*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 25-10-2019, București

M. SĂ NU MAI POATĂ MÂNCA DORMI FĂRĂ M.L., SĂ NU MAI POATĂ FII CU ALTĂ FEMEIE ÎN AFARĂ DE MINE. SĂ ÎȘI CEARĂ IERTARE ȘI DACĂ NU TU MORMÂNT SFÂNT ÎN CARE EU CRED ÎN TINE SĂ SE ALEAGĂ PRAFU DE EL ATÂT FINANCIAR CÂT ȘI EMOȚIONAL FAMILIAL. FĂRĂ MINE EL M. SĂ FIE DISTRUS! CĂSĂTORIE ȘI M. LA PICIOARELE M. (f.,) IMPLORÂND IERTARE![60] AMIN

Text 15

AIEF, informație nr. 34999-17 Cimitirul Bellu Catolic: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul Olguței Gambara*

Locul culegerii: București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 28-10-2019, București

a. M. CU M.L.

Obs. Sub numele lor este desenată o inimă, apoi:

[60] Textul este scris de mână cu majuscule.

https://biblioteca-digitala.ro

El M. (b.) SĂ NU MAI POATĂ TRĂI FĂRĂ MINE ȘI SĂ NUMAI POATĂ AVEA SEX CU ALTĂ FEMEIE, DRAGOSTE DOAR CU MINE SĂ ÎI MOARĂ PULA CU ALTĂ FEMEIE PÂNĂ VINE ÎN GENUNCHI SĂ CEARĂ IERTARE M.-ei L.[61]

Fig. 8. Una dintre fotografiile pe spatele cărora se află scrise textele 14 și 15. Foto: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion, 2019 (estomparea computerizată a figurii ne aparține).

Text 16

AIEF, informație nr. 35012-18: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Petelenz*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 16-10-2019, București

T. (b.) să nu mai aibă familie

P. (b.) dăi sufriță cu ..... [indescifrabil] de singurătate cu 2 copii să nu aibă nepoți

Rugăciune

Sf Olguțo cu 12 mormite o minii [o minune] și pentu noi să nu mai fim noi Singure dăle la dușmanii Singurătate nostră-tu îi știi mai bine eu nu îi știu Z. (f.) cu 2 nepoate cu 3 nepoții dăle Singurătate nostră G. (f.) cu M. (b.) dăle Sufrița nostră și la Vecinii care fac rău dăle Sufrița nostră T. (b.) cu I (m.), I (f.) cu A.M. (f.) dăle Sufrița noastră de Singurătate. V.R.F. (m.) care mea ținuto Singură dăle Sîngurătate nostră Să nu Se Bucure de familie ninin dușmanii dăi feti mele o Soartă Binecuvîntată cu cine cu cine să fac o cîznici [căsnicie] …[indescifrabil] Bine cuvântată să aivă și un copil ajuto Olguțo cu [indescifrabil]

Textul 11 este un exemplu de act ilocuționar: enunțul poate fi citit în cel puțin două chei – permanentizează o stare de fapt sau provoacă schimbarea realității, după voința și puterea emițătorului. Forța ilocuționară a cuvântului este asimilabilă, din acest punct de vedere, cu forța magiei, căci se bazează pe puterea de a

[61] Textul este scris de mână cu majuscule.

https://biblioteca-digitala.ro

transforma realitatea prin intermediul verbului. Farmecul, fără a fi necesarmente malefic, se află, ca orice astfel de act, la limita dintre bine și rău.

Structura textului 12 este bipartită: ambele segmente ale sale fac apel la legea analogiei, tipică pentru magia prin similitudine, și au ca element central lanțurile, acum inexistente, prin care este cunoscut mormântul familiei Rogalski („cum dezleg lanțul ăsta din lăcașul lui Eugenia Rogalski, așa să se dezlege"); formularea respectivă se regăsește deja în articolul publicat în ziarul „Evenimentul zilei" în 2014. Termenul comparat (lanțurile) este menționat o singură dată, însă tot textul este structurat în jurul său. Apare referirea, tipică pentru descântece, la purificare prin anularea de către divinitate a farmecelor presupuse a fi fost puse pe casă. Vecinii nedoriți, desemnați nu doar prin nume, ci în primul rând prin etnie („țiganii"), sunt blestemați să „prindă ură" pe casa lor și să plece.

Variante ale acestui bilet am identificat în perimetrul mai multor morminte miraculoase, în care cererea a fost aceeași, deși în unele suplicanta solicita și vindecarea bolilor. O analiză centrată exclusiv pe înscrisurile lăsate de această femeie ar releva poate și mai bine jocul benefic-malefic atât de caracteristic pentru farmece și blesteme.

Înainte de a trece mai departe, considerăm că este necesară o observație în ceea privește mormântul familiei Rogalski. Acesta a fost și se pare că încă mai este folosit, după cum am menționat, pentru farmece de dragoste, chiar dacă lanțurile care i-au conferit această „specializare" au fost înlăturate de către proprietari. Mai mult chiar, referirea din text privind lanțurile rupte demonstrează că oamenii au găsit un sens chiar pentru dispariția obiectelor respective, folosind faptul ca o analogie pentru rezolvarea problemelor lor. Aceasta arată că mormântul a ajuns să aibă o „viață" proprie, fiind foarte bine integrat în economia magicului. Odată mecanismul ritualului pus în mișcare, acesta înglobează tot, hrănindu-se inclusiv din încercările de anihilare a legendei pe baza căreia funcționează.

Mecanismul de funcționare relevat de textul 13 prezintă toate trăsăturile unui farmec de dragoste. Este scris la persoana a treia, dar putem presupune că autoarea și beneficiara lui sunt una și aceeași persoană. Aceasta cere desfacerea farmecelor presupuse a fi fost făcute de o altă femeie ca să-i fure ursitul, iar în acest scop ea însăși face apel la magie, pentru a crea discordie între membrii cuplului pe care vrea să-l desfacă.

Suplicanta recurge astfel la un violent atac magic, cu scopul de a-și reface destinul. Faptul că la începutul textului uzitează formula pașnică, rogatorie: „Sfintele Morminte să îmi audă rugămintea și să îmi aducă rezolvarea" nu trebuie să înșele. Ne aflăm de fapt în fața unei porunci, marcată chiar prin folosirea conjunctivului, care este prin excelență modul farmecelor și descântecelor. Rolul său aici este, în plus, acela de a disimula porunca (magică) într-o rugăciune.

Performerul activ se ridică împotriva unei ordini date, încercând să instituie în locul ei alta, pe care o consideră dreaptă și pusă la cale de soarta însăși. Actul femeii este, din punctul său de vedere, un contra-farmec al cărui rol este să facă

https://biblioteca-digitala.ro

inevitabilă căsătoria ei predestinată cu partenerul corect, care a fost ademenit într-o căsătorie falsă[62].

Așa cum am menționat anterior, începând cu anul 2019, în timpul cercetărilor în Cimitirul Bellu Catolic am observat că printre biletele lăsate la morminte apar şi unele de tip special. Este vorba de fotografii color, imprimate pe o pagină a unei foi A4 și însoțite sau nu de texte scrise pe verso. Textele 14 și 15 se aflau pe versoul unei asemenea fotografii. Aceste fotografii par să îndeplinească același rol ca figurinele de ceară înțepate cu ace pe care le întâlnim în diferite spații și timpuri. Un exemplu ar fi cel citat de Cătălin Pavel, al unei figurine găsite în orașul Antinoopolis din Egiptul roman, lângă o tabletă ce conținea un farmec de dragoste[63].

Textele, care aparțin aceleiași femei, conțin un farmec de dragoste foarte bine structurat, inclusiv din punctul de vedere al punerii în pagină. Între beneficiară și obiectul farmecului (bărbatul) trebuie restabilită relația, atât prin iertarea pe care trebuie să o ceară bărbatul, cât și prin legarea lui de către femeie. Constatăm o creștere în intensitate a textului, prin triplicare: de la „să nu mai poată fi" – afectând astfel fizicul, inclusiv prin practica ce poate fi pusă în relație cu cele de tip „legarea brăcinarului", trecând prin puternicul, formalul „să se aleagă praful", afectând astfel palierele mari ale existenței, până la „să fie distrus", care întărește și cererea anterioară și indică, în același timp, participarea afectivă extremă a celei care face farmecul.

Textele de pe versoul celei de a doua fotografii se remarcă prin intensitate maximă, trecând de la exprimarea amenințării într-un limbaj sexual voalat („să numai poată avea sex") la expresia frustă a impotenței cu care este amenințat bărbatul dacă nu cere iertare. Un element vizual inedit îl reprezintă desenul unei inimi, plasat sub numele femeii și al bărbatului.

În mod aparent neașteptat, cerința acestor texte, care apare încă de la început, nu este de a-l anihila pe cel vinovat, ci de a-l lega prin căsătorie de suplicantă, după ce în prealabil își cere iertare; inclusiv cererea de iertare este graduală: de la „să își ceară iertare" la „implorând". Fantasma puterii se manifestă aici foarte clar, iar faptul că fotografia este însoțită de text amplifică efectul scontat.

Destinatarul, Mormântul sfânt, apare doar în textul 14, și nu la începutul acestuia, ci în mijlocul său. Motivul acestei omisiuni s-ar putea să fie acela că textul aparține registrului folcloric al descântecelor, farmecelor și blestemelor, în care contează forța ilocuționară a cuvintelor și recuzita cu care se performează actele propriu-zise.

Ultimul text analizat este un alt exemplu de continuum în care distincția farmec (malefic) – descântec (benefic) este fluidă. Invocarea se îndreaptă spre mormântul Olguței și aproape sigur și spre alte morminte, după cum sugerează sintagma „cu 12 morminte". Biletul analizat de noi se afla la mormântul familiei Petelenz, situat în colțul opus al cimitirului față de mormântul Olguței Gambara. Suplicanta dorește ca fiica ei să nu mai fie singură, ci să-și întemeieze o familie și să aibă copii, însă pune

[62] Sanda Golopenția, *Adusul pe sus…*, p. 38.
[63] Cătălin Pavel, *op. cit.*, p. 69–71.

https://biblioteca-digitala.ro

singurătatea pe seama unor dușmani pe care inițial afirmă că nu-i cunoaște, pentru ca apoi să-i enumere și să ceară de la Olguța („dăle", „ajuto Olguțo") să îi pedepsească transferând asupra lor singurătatea și suferința („sufrița") celor două femei. Petenta atacă deci „dușmanii", numindu-i și încercând să-i anihileze în viața lor de familie, tocmai pentru că ea își pune suferințele pe seama lor.

Ne aflăm iar în fața paradoxului: persoane care fac farmece nu există, numai indivizi care vor să repare un dezechilibru provocat întotdeauna de alții. Prin urmare, actele lor sunt izvorâte din nevoia de a se apăra de un rău, fără însă a înțelege sau a lua în considerare faptul că, în felul acesta, ele însele sunt cele care încearcă să provoace acest rău.

Felul în care a fost scris biletul, ocupând tot spațiul hârtiei, aproape fără a se păstra ordinea rândurilor, în deplina necunoaștere a normelor ortografice și de punctuație, fragmentând fără motiv cuvinte și omițând litere, este un indicator foarte elocvent al nivelului de educație al petentei. Nu putem pune aceste greșeli pe seama grabei. Prin urmare, cu toate precauțiile de rigoare, formulăm concluzia – care nu este nici nouă, nici neașteptată – că mediile în care educația este mai precară par a fi un sol mai bun pentru aplecarea spre credințe și practici precum farmecele.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Cum cercetarea noastră este încă în desfășurare, ne vom mulțumi ca, în locul unor concluzii, să menționăm doar o viitoare ipoteză de lucru, astfel: utilizarea majusculelor, a sublinierilor, a tehnoredactării computerizate, a cernelii roșii pentru scris face cumva parte dintr-o „tehnică scripturală"[64] menită să individualizeze persoanele care performează acest tip de ritual?

Perpetuarea în contemporaneitate, într-un spațiu urban, a unor rugăciuni, acatiste, descântece și farmece scrise, ca parte a unui ritual desfășurat într-un cimitir catolic de către actanți majoritar ortodocși, reprezintă o provocare ce ne poate duce în continuare pe noi căi de analiză.

ANEXĂ

AIEF, informație nr. 35006-1: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul cardinalului greco-catolic Iuliu Hossu*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Cheţan, Florenţa Popescu-Simion

Data: 28-10-2019, București

Părinte HOSSU vin cu lumină să mă ajuți pe mine C. (f.) să am o familie unită, împlinită, iubit (să fiu iubită de către V.(b.) un bebe vreau să mă ajuți ca

[64] Folosim această sintagmă inspirându-ne din „tehnologia scripturală în magie" propusă de Ștefania Cristescu în *Descântece din Cornova – Basarabia*, ediție îngrijită de Sanda Cristescu-Golopenția, Providence, Editura Hiatus, 1984.

https://biblioteca-digitala.ro

Al. (f.) să fie fericită, rezistentă, sănătoasă, deșteaptă. C. (b.), E. (f.) sănătoși mult. S.(b.), P.(b.) V.(f.), R. (f.), M. (f.), fericire, împlinire, unire. Părinte Hossu te rog ajută**mă** pe

Verso mine C.(f.) vreau să fiu fericită. Vreau sănătate mereu și iubită Mulțumesc[65]

AIEF, informație nr. 35003-2: *transcriere bilet olograf găsit la mormintele călugărilor (personal didactic Colegiul catolic „Sf. Iosif")*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 25-03-2016, București

Grup profesori Fr. Egesius

N. (f.) vă scrie

Vă rog din lumea voastră pură, cu îngăduința Bunului Dumnezeu, ajută-mă pentru a-mi cumpăra casă, în prezent stau în chirie. Sînt neajutorată. Acum 8 ani am făcut bine unei persoane și am girat cu casa pentru a-și lua un împrumut. El a luat împrumutul pe care nu l-a mai plătit, iar eu am rămas fără casă. Speranța și nădejdea mi-a rămas în acest ajutor divin și de la Dumnezeu. Te rog trimite-mi ajutor divin cu acordul Bunului Dumnezeu. Amin[66]

AIEF, informație nr. 35009-6: *transcriere bilet olograf găsit la ansamblul funerar al călugărițelor din ordinul* „*Notre Dame de Sion*"

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 25-05-2018, București

ÎMI DORESC SĂ AM O FAMILIE CU A. (f.) ÎN ARMONIE FIDELITATE CU IUBIRE ȘI DĂRUIRE

AIEF, informație nr. 35011-1: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Fabos*

Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București

Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion

Data: 27-07-2017, București

se roagă A.(f.) pt. Sănătatea și bunăstarea familiei, ajută-mi copilul să ia permisul auto[67]

[65] În josul paginii este scris cu marker „H".

[66] Găsit un alt bilet identic.

[67] Găsit un alt exemplar identic.

https://biblioteca-digitala.ro

AIEF, informație nr. 35007-4: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul lui Eduard Bühl (1826-1893) cu sculptura unui înger*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 27-07-2017, București

C. C. (b.) se roagă la Sfintele morminte pentru reușita lui îndeplinirea tuturor dorințelor lui îmbinzîra [îmblânzirea] șefilor să fie ferit de accidente fiind șofer. Spargerea fermecilor dezlegare de cununi. Domne ajuto-mi Ami Ami Amin

AIEF, informație nr. 35008-2: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul „Mama și copilul"*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 25-03-2016, București

M. A. (f.), mă rog pentru soarta mea, pt. a-mi da în viața mea un bărbat puternic, deștept, care să mă iubească și să mă iubească și să mă respecte, cu care să mă căsătoresc și să am copii. Mă rog pt. a-mi da putere să învăț și să iau examenul de intrare în magistratură anul acesta în 2016. Mă rog pt. sănătatea mamei mele, C. H. (f.) să se însănătoșească și să se facă bine cu oasele. Mulțumesc

AIEF, informație nr. 35000-2: *transcriere bilet olograf găsit la Mormântul Eroului necunoscut*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 26-06-2018, București

RUGĂCIUNE către eroul necunoscut E.-I. (f.): mă rog pentru îndepărtarea fricii, a gândurilor negative pt. a o lua din loc (pt. Pentru o viață mai liniștită) să trec cu bine peste momentele critice. Amin

AIEF, informație nr. 35012-3: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Petelenz*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 24-04-2016, București

Doamne îmi doresc fericire, înțelegere și sănătate

Dacă poți cu puțin ajutor din partea ta să își i-a A (b.) un împrumut. AMIN![68]

[68] Bilet scris pe foaie de agendă de birou.

https://biblioteca-digitala.ro

AIEF, informație nr. 35010-7: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Rogalski*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 26-06-2018, București

Tatăl nostru care ești în ceruri, sfințească se numele tău, fie împărăția ta, facă se voia ta, precum în cer așa și pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi și ne iartă nouă greșelile noastre precum în cer așa și pe pământ. Amin! Depărtează, farmecele blestemele, între mine și bărbatul meu I. (b.). Întoarcel pe I. cu dragoste curată pentru mine dacă mă iubește. Mă rog Doamne pentru toată lumea să fie totul bine pentru familia mea și pentru toată lumea.[69]

AIEF, informație nr. 35002-29: *transcriere bilet olograf găsit la Monumentul preoților*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 15-10-2019, București

ACATIST

FERICITE EPISCOP IOAN, ROAGĂ-TE ȘI PT. MINE LA DUMNEZEU SĂ ÎMPLINEASCĂ TOATĂ CEREREA ȘI DORIREA MEA. SĂ-MI RÂNDUIASCĂ GRABNICĂ VÂNZARE A CASEI CU BUN RĂSPUNS ȘI SĂ ALUNGE DE LA MINE TOATĂ PAGUBA. SĂ-MI TRIMITĂ BUNĂSPORIRE ȘI PROPĂȘIRE ÎN BUNĂSTAREA MEA ȘI A FUNDAȚIEI SĂ-I POT AJUTA PE CEI MULȚI. AMIN

AIEF, informație nr. 35010-1: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul familiei Rogalski*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 25-03-2016, București

– L.L. (b.) sub nici o formă să nu plece din țară
– să nu se culce cu M. (f.)
– să se mute definitiv în Iași
– să mă căsătoresc cu L.L. (b.)
– să mă iubească f. mult
– dezlegarea cununiilor, de farmece, de vrăji, de blesteme

[69] Se pare că nu se cunoaște finalul corect al rugăciunii „Tatăl Nostru”.

https://biblioteca-digitala.ro

Verso
– să iau școala de șoferi și cu permisul
– să iau examenul de titularizare și definitivat
– să am serviciu în învățământ ca învățătoare
– să-mi cumpăr mașină.[70]

AIEF, informație nr. 35005-5: *transcriere bilet olograf găsit la mormântul stareței Candida Stein din cadrul ansamblului funerar al călugărițelor iezuite*
Locul culegerii: Cimitirul Bellu Catolic, București
Culeg.: Mihaela Nubert-Chețan, Florența Popescu-Simion
Data: 25-03-2016, București

Sfinte, E. (f.) se roagă pentru L.- M. (f.) să o îndepărteze, depărteze pentru totdeauna de I.(f.) și pe I. (f.) de L. (f.) M. (f.) cât mai curând. Amin

[70] Formatul cu liniuțe îi aparține suplicantei, ca și aranjarea în pagină și notarea numelui L.L.

https://biblioteca-digitala.ro

„ORFANII ALBI" ȘI MODIFICĂRILE ROLURILOR ÎN FAMILIILE MIGRANȚILOR ROMÂNI*

ANA VLAD

"*White Orphans*" *and Role Changes in the Families of Romanian Migrants*

A short insight in the Romanian migration phenomenon and its impact on social structures in the country of origin shows the terrible impact in the nuclear family and the emergence of a new generation named white orphans.

A common approach to migration policies and urgent measures in education represent the challenges of our time.

Keywords: *migration, white orphans, migrant families, generation*
Cuvinte-cheie: *migrare, orfanii albi, familii migrante, generație*

Conceptul de *generație* apare pentru prima dată în cursul de filosofie pozitivă (*Cours de philosophie positive*, 1830) al lui Auguste Comte. Este prima încercare de a studia sistematic modul în care schimbarea la nivelul societății este determinată de dinamica generațiilor, în particular prin conflictul dintre două generații succesive. La cei dintr-o generație mai mare „instinctul social de conservare"[1] devine mai puternic și inevitabil intră în conflict cu spiritul de inovație, de înnoire, caracteristic generației tinere care îi succede.

O altă caracteristică a raporturilor dintre generații este legată de autenticitatea transmiterii informațiilor tradiționale culturale și identitare de la părinți la copii, de la bunici la copii. Aici intervin rolurile sociale.

Wilhelm Dilthey (1833–1911), exemplificând cu romantismul german, susținea că cele mai luminate minți ale acestui curent exemplar au fost toate născute aproximativ în aceeași perioadă și modelate distinctiv de mediul social și intelectual al tinereții lor, și astfel reprezintă o generație foarte bine conturată și influentă.

---

* Articolul face parte din teza de doctorat, cu titlul *Imaginarul emigrației românești. Studii de caz*, elaborată sub coordonarea acad. Sabina Ispas

[1] Hans Jaeger, *Generations in History: Reflections on a Controversy. Translation of "Generationen in der Geschichte: Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption",* originally published in „Geschichte und Gesellschaft" [Generații în istorie: reflecții asupra unei controverse. Traducerea „Generații în istorie: reflecții asupra unui concept controversat", publicat inițial în „Geschichte und Gesellschaft"], 3 (1977), p. 429–452, p. 275.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 187–199

https://biblioteca-digitala.ro

Karl Mannheim, filosof și sociolog german, nu neagă importanța ciclului viață-moarte, biologicului care produce „generațiile", dar subliniază faptul că cei născuți în aproximativ aceeași perioadă istorică sunt formați îndeosebi de experiența socială, în special la vârste mici. Pentru Mannheim, esențială este viteza cu care se schimbă contextul social, acesta fiind motivul pentru care nu reușește fiecare generație să se definească distinctiv. Din acest motiv, perioade de schimbări sociale dramatice, accelerate, tind să producă generații mai unite (omogene) și mai bine diferențiate (coerente). Se disting astfel trei caracteristici importante care definesc o generație: localizarea temporală a nașterii unei colectivități ce trăiește același eveniment demografic; comuniunea timpului istoric, comuniunea spațiului socio-cultural[2].

În literatură, în studiile de specialitate, dar și în practica jurnalistică au fost identificate mai multe generații: *Generația Pierdută*[3] sau *Marea Generație*, veteranii celui de al Doilea Război Mondial, termen preluat după titlul cărții *The great generation,* scrisă de Tom Brokaw; mai întâlnim *Generația Tăcută*, cei născuți între 1920 și 1945[4], Babby Boomers, generația născută după cel de al Doilea Război Mondial[5], urmați de *Generația X* (născuți între 1960 și 1980), *Milenienii*, *Generația Z*, *Generația Alpha*[6]. În Franța sunt numiți *Generația Bobo*, de exemplu, cei născuți după 1965, generația răsfățată, culpabilizată pentru toate problemele de astăzi, sociale, ecologice, culturale, identitare, și pentru că lasă în urmă un dezastru ecologic, moral, social.

În societatea românească conceptul de generație este folosit în contextul generațiilor culturale, mai ales în istoria literaturii. Sunt preluate din presa străină doar ultimele denumiri precum *Generația Milenienilor*, *Generația Alpha* regăsite în mass-media de la noi. În limbajul comun cel mai des vehiculat termen legat de generație este *Decreței*, termen ce desemnează pe cei născuți imediat după decretul 770 din 1966, în perioada regimului socialist.

Dar iată că recent apare o formulare nouă ce particularizează un sub-segment social aparte al celor născuți după anul 2000, al copiilor născuți sub eticheta de „generație a milenienilor". Acest sub-segment este generația copiilor lăsați acasă de părinții plecați la muncă în străinătate, părăsiți în grija unui membru al familiei ori a unei cunoștințe. Pentru ei apare această denumire de „orfani albi", consacrată mai ales după difuzarea unui reportaj pe postul italian Canale 5 Mediaset cu titlul de *Gli orfani bianchi*.

---

[2] Chris Gilleard, Paul Higgs, *The third age: Class, cohort or generation?* [A treia vârstă: clasă, cohortă sau generație?], în „Ageing and Society", Volume 22, 3 (2002), p. 22.

[3] Robert Wohl, *The generation of 1914* [Generația din 1914], Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

[4] *Generations and Age* [Generațiile și vârsta], Pew Research, 1 March 2018, Retrieved 26 May 2018.

[5] Mark C. Perna, *OK, Boomer: This Is How To Respond To Gen Z's New Meme* [OK, Boomer: Astfel trebuie răspuns noului meme al generației Z], Forbes, Retrieved 12 December 2019.

[6] Michael Dimock, *Defining generations: Where Millennials end and Generation Z begins* [Definind generațiile: unde se opresc milenienii și începe generația Z], Pew Research Center, Retrieved 26 March 2019.

https://biblioteca-digitala.ro

Formularea „orfanii albi” va fi preluată de presa română în tentativa de a descrie un fenomen social de o amploare semnificativă, care este efectul direct al migrației românești. În reportajul respectiv, realizat în 2015, se spune că 350 000 de copii români sunt lăsați acasă de părinții lor. Reportajul va fi urmat de o serie, în cascadă, de anchete jurnalistice, articole în presa românească constituindu-se astfel o documentație incompletă, dar cu date care nu pot fi ignorate. Sunt „orfanii albi" un sub-segment al generației viitorului? Vor influența societatea românească de peste 20, 30 de ani? Vor genera o coeziune socială necesară conviețuirii civilizate?

Cum se vor resimți efectele migrației de astăzi în modul în care va arăta societatea mâine? Se pot aplica teoriile lui Mannheim cu referire la influența „orfanilor albi” de astăzi ca sub-segment al unei generații viitoare, asupra coeziunii sociale, asupra spațiului sociocultural?

Adunarea datelor despre caracterul acestei generații este o investiție în cunoaștere.

Pentru a ne pune aceste întrebări pornim de la faptul că fenomenul în discuție este efectul direct al migrației românești și pentru a înțelege mai bine situația prezentului este necesară o scurtă întoarcere în timp.

Migrația românească are un caracter specific și istoricul ei cuprinde mai multe etape. Este greu de definit sau de studiat fenomenul migrației românești până în secolul al XIX-lea, deși, cu siguranță, există exemple de migrație datorată situației economice, politice sau diverselor catastrofe naturale sau sociale, odată însă cu începutul secolului al XIX-lea putem încerca să facem o împărțire pe mișcări semnificative de populație.

Într-un capitol dedicat emigrării populației din Transilvania din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până la începutul secolului al XX-lea, scris de Ioan Bolovan în *Istoria Transilvaniei,* lucrare coordonată de acad. Ioan-Aurel Pop, Thomas Nagler și Magyari Andras, este consemnat fenomenul migrației și este împărțit în: *sezonier, temporar* și *definitiv*. De asemenea, este încadrat într-un proces general al plecării în masă din Europa odată cu „explozia demografică” a cărei consecință a fost problema pământului (dorința oamenilor de a avea pământ) și a șomajului, mai ales în mediul rural.

Cu prilejul recensământului din 1850 s-a constatat absența a 50 000 de locuitori, iar în 1857 a aproximativ 90 000, aceștia fiind plecați în majoritate în România (Muntenia și Moldova). Majoritatea emigra sezonier, meseriași și muncitori agricoli, unii emigrând chiar definitiv.

În 1881 Parlamentul Ungariei a votat o lege prin care a restrâns dur activitatea agenților de emigrare pe care îi considera principala cauză a fenomenului, cu toate acestea se pare că emigrarea s-a amplificat, ba mai mult, a cuprins toate comitatele transilvănene, etniile, clasele sociale și ambele sexe.

„Firește, activitatea agenților de emigrare trimiși de companiile maritime și scrisorile celor plecați au creat un climat psihologic favorabil emigrării, amplificând fenomenul. Faptul că mai bine de 20% dintre cei care au emigrat între 1899 și 1914 au revenit arată clar intenția celor care au plecat de a economisi bani pentru a se

https://biblioteca-digitala.ro

reîntoarce acasă, a-și cumpăra pământ și a-și ameliora poziția social-economică în satul natal”[7].

Primul val de emigrație românească consemnat atât de români cât și de oficialitățile străine apare în jurul anilor 1890–1928 când, conform oficialităților americane, aproximativ 150.000 de români au intrat în SUA și Canada. Trebuie menționat însă că numărul este probabil mult mai mare, pentru că, inițial, metodele de consemnare a etniei nu au fost foarte riguroase.

„Conform datelor pentru anii 1899-1913, în România au emigrat 21,4%, iar înspre Statele Unite ale Americii 65,2% din totalul emigranților din Transilvania, restul îndreptându-se spre Germania, Rusia, etc.”[8].

„Aceștia au primit chiar și un nume, generația «mia și drumul», pentru că, după spusele lui Policarp Morușca, primul Episcop al românilor ortodocși din Statele Unite și Canada, niciun suflet de român nu a plecat cu gândul să nu se mai întoarcă. Ținta tuturor era să-și facă «mia (de dolari) și banii drumului». Să-și plătească datoriile, să-și zidească o căsuță și să-și înfiripeze sau să-și întregească o gospodărie”[9].

Din păcate, vorbele sale sunt de actualitate și acum. Din spusele Episcopului Morușcă putem considera că discutăm despre o migrație economică, dar și politică (sistemul dur de legi date pentru populația românească de către Imperiul Austro-Ungar). Din teoria factorilor push-pull care determina motivația plecării, în prima categorie ar fi lipsurile materiale, imposibilitatea de a cumpăra pământ, criza locurilor de muncă, iar în cea de-a doua, mirajul unei lumi noi și a îmbogățirii rapide (tip El Dorado).

Al doilea val al emigrației românești este în timpul comunismului, nu atât cel al „fugilor” prin toate metodele posibile – din cauza sistemului dur numărul acestora nu este considerabil –, cât datorită valurilor de plecări ale populației etnice germane și a evreilor, fie prin metoda „răscumpărării” lor de către statele Germania și Israel, fie prin momente scurte în care sistemul a permis plecarea acestora. Fenomenul are un impact puternic asupra Transilvaniei și Banatului, între 1950 și 1999, cifra emigrării etnicilor germani fiind estimată la aproximativ 430.000, iar a evreilor la aproximativ 200.000.

Până în acest moment emigrația românilor nu creează fracturi în structura mentală colectivă, nu produce influență culturală. Totul se reduce la nivel material, la componenta socio-ocupațională.

Al treilea val considerabil al emigrației românești are loc la sfârșitul secolului al XX-lea, mai exact după Revoluția din 1989. Migrația capătă altă amploare odată cu ridicarea vizelor, libera circulație în Europa și cu integrarea în Uniunea

[7] Ioan Bolovan, *Habitat și evoluție demografică,* în *Istoria Transilvaniei,* Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, vol. III/ 2008, p. 490.

[8] *Ibidem.*

[9] *Românii care au construit America,* în „Historia”, nr. 8, sept. 2014, p. 16.

https://biblioteca-digitala.ro

Europeană, estimările oficiale fiind în jurul a 3.500.000 de români plecați, dar cifrele reale sunt probabil mai mari.

În acest moment societatea românească cunoaște transformări dramatice atât în plan social, cât și la nivelul mentalului colectiv, o luptă cu disoluția culturală și identitară, o încercare de adaptare la regulile venite dinspre Occident, visul de odinioară al oricărui român din comunism.

Diversele teorii și studii despre migrație nu au încă distanța necesară, în timp, pentru a fi detașate și pentru a integra cu ușurință schimbările socio-economice ale prezentului.

Geograful canadian Dan Hiebert[10] arată că migrația este privită prin unghiul dat de patru mari criterii contrapuse: intranațional versus internațional, temporar versus permanent, forțat versus voluntar, legal versus ilegal și se mai pot adăuga câteva criterii importante: distanță mare versus distanță mică, economică versus socială, individuală versus cu familia.

În cazul migrației românești se poate spune că este preponderent internațională, temporară, voluntară și legală (dacă vorbim despre ultimii 22 de ani, odată cu ridicarea vizelor pentru Uniunea Europeană), este de asemenea caracterizată prin preferința pentru distanțe scurte, plecarea individuală și motivațiile preponderent economice. Pe de-o parte avem factorii *push*: declinul rapid al industriei după 1989 și al exploatării resurselor naturale, care a însemnat o creștere semnificativă a șomajului, mai ales în orașele mici sau în satele de navetiști, apoi creșterea costurilor de viață, lipsa condițiilor de trai (închiderea spitalelor, lipsa cadrelor medicale, lipsa activităților culturale tip „casă de cultură” la sat sau în orașe mici, lipsa azilelor sau a centrelor de tratament). Pe de altă parte avem factorii *pull*: posibilitățile de angajare în străinătate pe sume de bani care acasă înseamnă venituri importante, asigurări de sănătate și chiar pensii pentru cei care lucrează legal, sau migrație determinată de o persoană din familie care a plecat deja, experiența unui mediu cu ofertă incomparabil mai bogată cultural și, nu în ultimul rând, ar fi de menționat discrepanțele majore: posibilități financiare, haine, mașini, case, produse diverse între migranți și nemigranții de acasă.

Aceasta migrație circulatorie are însă și un aspect negativ major: destrămarea familiei, plata reală a acestui „bilet de plecare”. Prin emigrarea tinerilor se compromite ideea de familie, se schimbă atât rolul individului, cât și al nucleului (familie) în societate. Prin emigrarea membrilor familiei se modifică în mentalul individual și social valorile copilăriei, noțiunile de casă, părinți, bunici.

Revenind la generația orfanilor albi, mai întâi putem trage concluzia că se anulează ideea conform căreia dinamica socială este determinată de conflictul dintre

[10] Silviu Neguț, *Geografia umană*, București, Editura Academiei Române, 2011, p. 326, Dan Hierbert (2009) făcând referire la lucrările geografilor A. J. Bailey, *Turning Transnational: Notes on the Theorization of Internal Migration* [Devenind transnațional: note asupra teoretizării migrației interne], în „International Journal of Population Geography”, 2001, p. 413–428, și S. Castles, M. J. Miller, *The Age of Migration* [Epoca migrației], în „Guilford Press”, New York, 2003.

https://biblioteca-digitala.ro

generații. Instinctul conservator al celor mai în vârstă nu se mai lovește de spiritul inovator, de contestare, al celor mai tineri pentru că unul dintre actanți lipsește. Din teoretizarea clasică a generațiilor dispare dinamica de conflict dintre generațiile succesive. Patrimoniul de informație tradițională nu se mai transmite între două generații succesive, ci de la o generație mult mai în vârstă, aceea a bunicilor, se sare peste generația următoare, a părinților. Astfel nepoții sunt în relație directă cu bunicii, se formează o mentalitate sub influența definitorie a acestora. Există și cazuri în care copilul este lăsat în grija unui vecin ori a unei cunoștințe și nu primește niciun fel de educație. Continuitatea în progres de la o generație la alta este fragmentată. Consecințele sunt, fără îndoială, dramatice în ultimul caz. Una dintre cele mai importante modificări este aceea de ordin identitar și cultural. Cauza principală este schimbarea rolurilor sociale. O schimbare ce face parte dintr-un fenomen mai larg, dar cu o componentă specifică pentru comunitatea etnică românească.

Ceea ce este totuși specific migrației post 1989 este exodul mamelor și bunicilor, migrația feminină. În teoria etnologică a rolurilor, în satul tradițional românesc fiecare persoană din familie are un rol bine cunoscut și bine stabilit pe care trebuie să îl respecte.

Femeia are în răspunderea ei tot ce ține de interiorul casei, iar bărbatul tot ce ține de relația casei, reprezentarea acesteia, în exterior. „Perechea *public-privat* se cupla cu cea de *mișcare-stabilitate.* La propriu, în afara deplasărilor pentru diferite interese comerciale, juridice, etc. bărbatul avea și șansa armatei, care-i permitea contactul cu locuri uneori foarte îndepărtate de cele de baștină. Dar această normă, prin extrapolare, a construit imaginea unei femei care stă în gospodărie, care «șade la locul ei», și, nu numai la propriu, factor de stabilitate familială”[11].

În nici un alt moment al istoriei nu s-a întâmplat ca femeile să-și abandoneze, în masă, rolul și să lase în urmă copiii.

Din teoria (rolurilor) a lui Jacob Levy Moreno acțiunile oamenilor sunt legate de exercitarea unor roluri. Acesta este forma funcțională prin care reacționează un individ, într-un anumit moment, la o anumită situație, în care sunt angrenate și alte persoane și obiecte și se referă la toate sferele existenței. Rolul este o sinteză de experiențe personale, sociale și culturale. În *Sociometry* (1954), Moreno concluzionează că „rolul este unitatea de cultură”[12].

George Herbert Mead[13] evidenția faptul că, de foarte mic, copilul înțelege societatea umană prin joc și joacă. Joaca ar fi prima formă în care copilul învață să treacă de la rolul de „doctor” la rolul de „pacient” și astfel trece de la a fi subiect la a fi obiect al cunoașterii. Mai târziu, prin jocul cu ceilalți devine mai conștient de „celălalt” generalizat sau organizat. Dar copilul se hrănește din cultura din care

[11] Alina Ioana Ciobănel, *Înrudire și identitate*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 78.

[12] Jacob Levy Moreno, *Sociometry,* 1954.

[13] George Herbert Mead, *The Individual and the Social Self: Unpublished Essays by G. H. Mead* [Individul și sinele social: eseuri nepublicate ale lui G. H. Mead], Ed. by David L. Miller, University of Chicago Press, 1982.

https://biblioteca-digitala.ro

face parte, la fel și jocurile; or, acest univers este, prin pierderea prezenței părinților, modificat, codurile de acces la lumea înconjurătoare (încrederea în sine, cunoașterea celorlalți și a satului, în cazurile noastre, înțelegerea limitelor și pericolelor, a sacrului) îi vor lipsi, acestea fiind transmise de la o generație la alta pe etape de dezvoltare.

Lucrând în această accepțiune a termenului „rol”, observăm că în repartizarea rolurilor din satul sau societatea tradițională românească se produce o schimbare majoră începând cu industrializarea forțată din timpul comunismului. Acest proces are un apogeu după căderea comunismului și se află într-o fază avansată încă, la 30 de ani după schimbarea regimului, faza dezintegrării acestui tip de ordine socială.

În faza industrializării forțate se poate discuta de o schimbare a structurii familiei mutată de la sat la oraș, de obicei în orașele-dormitor, construite în jurul unei fabrici, în care rolul femeii se schimbă. Ea capătă aceleași drepturi ca bărbatul, muncește în fabrică aceleași ore, acasă păstrează rolul mamei, deci se poate vorbi despre o creștere a obligațiilor sociale, de un dublu rol al femeii, dar și de modificarea rolului bunicilor: aceștia capătă ori roluri sporite (cresc nepoții în timp ce părinții lucrează), ori își pierd rolul (părinții își dau copiii la creșă și bunicii se vizitează în vacanțe). Apare migrația tip navetă sat-oraș și, odată cu prima generație mutată de la sat la oraș, modificările codului alimentar. Hrana nu mai este predominant cultivată, ci cumpărată, procentul hranei gătite este mult mai mic față de cel al mâncării conservate, apa proaspătă din curte este înlocuită de apa de la chiuvetă, în lipsa alimentelor de la oraș odată cu raționalizarea se trece la brânza „la tub”, gheare de pasăre, pește de conservă, lipsa laptelui, lipsa pâinii etc.

În viața de familie, sărbătorile se petrec de multe ori în casa de cultură sau chiar în spațiile fabricilor, prieteniile se fac la locul de muncă și nu la șezătoare, sărbătorile capătă uneori aspecte amestecate tip sat-oraș sau sat pe verticală de beton; sacrificarea porcului se face în fața blocului, găini vii sunt ținute pe balcon, blocurile din multe orașe mici au toaleta în curte.

Pe acest fond deja modificat al multor aspecte legate de familia tradițională vine al treilea val masiv de migrație după căderea socialismului, predominant economică, care aduce schimbări și mai mari rolurilor familiei tradiționale și apariția conceptului de *familie transnațională*.

Spre exemplu, mama migrează și rolul ei este preluat de tată sau de bunici. De asemenea, mulți migranți își cheamă mamele să-i ajute pentru creșterea copiilor în Italia, ceea ce, din nou, subliniază întărirea rolului bunicului sau al bunicii în familie, devenind bunici transnaționali, care pendulează între țări și case.

În discuția cu Adrian Iancu, psiholog stabilit din anii '70 ai secolului al XX-lea în Roma și cunoscător al migrației românești din Italia, am întrebat care ar putea fi explicația psihologică a fenomenului: „Comunismul a creat îndeletniciri egale, a eliminat *aspectul sexului* între femei și bărbați, dar, de fapt, n-aveai mai multe drepturi, aveai mai multe îndatoriri. După căderea comunismului, femeile, obișnuite cu truda, au plecat ca să își capete și niște drepturi, cu gândul: trudesc, dar îmi asigur și o situație, nu mai depind de bărbat, care mă mai și bate”.

https://biblioteca-digitala.ro

Destrămarea familiei este însă ireversibilă, multe femei suferind de așa numitul „sindrom Italia", o formă de depresie severă, cauzată atât de vârsta femeilor care pleacă (majoritatea în jurul a 40–50 de ani), cât și de factorii de stres și de epuizare fizică și psihică de la locul de muncă.

Relatez un fragment dintr-un interviu luat doamnei E., badantă, în toamna lui 2019 în Roma, în cadrul cercetării de teren: „De acasă se spune: se duce în Italia și..., dar ei nu știu cum se câștigă banul aicea... Ei cred că aicea sunt câini cu colaci în coadă, dar nu este adevărat, înduri, suspini, plângi; când spălăm pe jos pavimentul, când înmuiam mopul în căldare, lacrimile mele se duceau în apa aia și se spală cu lacrimile mele pe podele, pe placa de ciment".

Se remarcă în ceea ce spune doamna E. felul în care leagă expresiile românești (câinii cu colaci în coadă) din bagajul de acasă cu un fel de durere exprimată poetic cu ajutorul unor imagini mentale pe care le creează. Lacrimile ajung în apa cu care se șterge podeaua și care pe de-o parte curăță, purifică, pe de-o parte reprezintă sublimarea umilinței.

Familia rămasă în urmă suferă, la rândul ei, transformări majore, „de la abandon școlar (tendința întâlnită mai ales în cazul băieților), participare școlară scăzută, izolare și comunicare slabă atât cu învățătorii cât și cu profesorii, tendința de asociere cu grupuri deviante, uneori chiar infracționale (întâlnită mai ales în rândul băieților), risc de consum de droguri, chiar suicid" conform unui studiu realizat de „Salvați Copiii".

Conform Autorității Naționale pentru Protecția Drepturilor Copilului și Adopției în România, aproape 95.000 de copii au părinții plecați la muncă în străinătate. Ministerul Educației prin Inspectoratele Școlare Județene a constatat, însă, că numărul este mai mare; în statisticile lor apar 159.038 de copii, dar fenomenul este mai amplu, nefiind incluși copiii de vârstă preșcolară, cei neînscriși la școală într-o formă de învățământ, ori cei care sunt în abandon școlar.

Dimensiunea reală a fenomenului nu este prinsă în niciun document oficial; conform unor studii recente, 350.000 de copii cu părinți migranți pare a fi numărul real vizat[14].

În Maramureș și în Nordul Moldovei a apărut fenomenul caselor fantomă, case cu multe camere, pustii, fructul sacrificiului anilor de muncă a sute de mii de români. Copii crescuți de bunici ori vecini au ajuns, unii la vârsta adolescenței, total scăpați de sub atenția părinților, fără să poată învăța de acasă normele și valorile societății în care părinții lor fuseseră crescuți.

Iată un caz prezentat în „Gazeta de Maramureș", numărul din 15 aprilie 2014[15]:

„În curte, o casă mare, cu alură de muzeu. Sau de casă pustie. Pentru că în ea, nu locuiește nimeni. «Și-o făcut Nekermann», explică o vecină. Au lucrat ani de zile în străinătate pentru «casa muzeu». Între timp, băiatul lor a crescut în «căsuța

[14] Analiză la nivel național asupra fenomenului copiilor rămași acasă prin plecarea părinților la muncă în străinătate, UNICEF, Alternative Sociale și Gallup România, 2008.

[15] „Gazeta de Maramureș", 15 aprilie 2014.

https://biblioteca-digitala.ro

bătrânească». Ionuț era în primul an de școală când și-a condus cu privirea tatăl, decis să plece peste hotare, pentru un ban în plus. Peste doi ani a plecat și mama lui. De atunci, îi vede câteva zile pe an. A crescut practic singur, iar bunicii lui recunosc că l-au scăpat din mână. Bunicul recunoaște trist: «Niciodată nu l-am văzut scriind, învățând»”.

Paradoxal, unul dintre motivele principale ale plecării la muncă în străinătate este cel al oferirii „unui viitor mai bun copiilor”. Efectul este contrar celui dorit. Balansând între un „acasă” din România și un „acasă” din țara de emigrație, părinții și copiii trăiesc neputința de adaptare și echilibrare la o situație psihologică dramatică.

Georgeta Delescu, șef Serviciu Asistență Socială din cadrul Primăriei Sighetu Marmației, spune: „Toți copiii cu părinți plecați în străinătate sunt afectați. Cei cu ambii părinți plecați sunt foarte afectați, dar și cei care au un singur părinte plecat sunt afectați. Se manifestă în primul rând prin schimbarea comportamentului și acasă, și la școală, și pe stradă, rezultatele la învățătură sunt mai proaste și se poate vorbi chiar de o neadaptabilitate la situațiile create. Acesta este adevărul, chiar dacă sună dur, copilul nu se poate adapta. Prin lipsa părinților sau a unui părinte, copilul se simte marginalizat și faptul că într-o anumită discuție cu colegii sau cu prietenii mai mari părerea lui nu contează, toate acestea îl afectează. Noi avem foarte mulți copii la consilierea psihologică”[16].

Pierderea controlului evoluției spre adolescență duce la derapaje dramatice, aproape imposibil de corectat mai târziu.

„Euro-orfanii”, „orfanii-UE” sau „orfanii albi” sunt termenii prin care sunt descriși copiii lăsați acasă de părinții care migrează de obicei din motive economice și care sunt lăsați în grija unei rude, în lipsa unuia sau a ambilor părinți. În raportul ONU „International Migration Report 2015”, România este procentual campioana clasamentelor (7.3 % pe an), fiind a doua țară după Siria (13.1 % pe an) din care se emigrează cel mai mult, dacă ne uităm la rata anuală de creștere medie a populației ce reprezintă diaspora (studiul este efectuat între anii 2000 și 2015). Având în vedere că totuși în Siria a fost și este o situație de război de mulți ani, acest fenomen este greu de explicat în ce privește România. Dacă luăm în considerare și caracterul mai degrabă tradițional pe care îl au românii, construit în jurul satului ca spațiu sacru și sursă de regenerare permanentă, apariția acestui fenomen pare și mai stranie.

Chiar dacă numele de „orfani albi” este mai degrabă un termen folosit de mass-media, el ne poate duce cu gândul la multe din aspectele timpului nostru care devin forme fără fond și care transformă însăși viața noastră într-un contract în alb.

O observație formulată pe această temă în revista „Cultura” de Monica Săvulescu Voudouri merită amintită: dacă polița în alb este o hârtie ce cuprinde niște cifre aproximative, „căsătorie albă” o formalitate pentru a scăpa de diferite

[16] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

constrângeri socio-economice acum, „în situația «orfanilor albi» vorbim despre niște certificate de naștere fără valabilitate practică, ci doar birocratică”[17].

Delescu spune că realitatea și efectele sunt extrem de dure. Multe fete cu părinți plecați la muncă în străinătate ajung să se prostitueze la vârste extrem de fragede: „din păcate și fetele care au părinți plecați sunt foarte vulnerabile. Se poate spune că plecarea părinților în străinătate este primul pas spre prostituția copiilor. […] Plus că intervine anturajul și se pierd. Problema lor este că sunt în perioada în care bravează, în perioada în care își doresc să iasă cu ceva în evidență, să suplinească lipsa cuiva apropiat. Practic ei reacționează așa pentru că nu le acordă nimeni atenția de care au nevoie, și atunci ei vor să iasă cu ceva în evidență, chiar dacă ies cu o prostie”[18].

Există și cazuri în care revenirea copiilor din străinătate, prezența părinților reveniți, chiar și a unuia singur au efecte pozitive.

„Avem cazuri de copii care au venit din străinătate după 2–3 ani și chiar dacă sunt numai cu un părinte foarte bine s-au integrat aici. Avem și copii care au plecat de aici, care aveau probleme și care au devenit eminenți în străinătate și care s-au comportat foarte bine. Avem foarte multe cazuri în care chiar dacă au plecat părinții, copiii au fost de la început cu bunicii. Cei care sunt cu unul dintre părinți și cu bunicii nu simt atât de mult plecarea unuia dintre părinți. Dar acolo unde copiii rămân cu un părinte și doar după o perioadă vin bunicii, acolo este greu”[19].

Cât de des vin părinții în vizită în țară? Raportându-ne strict la părinții plecați de mai bine de șase luni în străinătate, se constată că cei mai mulți dintre părinți au venit cel mult o singură dată în vizită acasă în ultimul an. În 32% din cazurile cu ambii părinți plecați, aceștia nu au făcut nicio vizită în ultimul an, în timp ce 34% au făcut o singură vizită[20].

În lipsa unor vizite mai frecvente, păstrarea legăturii dintre părinții plecați și copiii rămași acasă se face în cele mai multe cazuri prin două modalități: prin intermediul telefonului și prin trimiterea de bani sau bunuri acasă.

Frecvența cazurilor de suicid la copii, din datele oficiale, aproximativ 20 de cazuri în ultimii cinci ani, este unul dintre semnele dezintegrării unei structuri sociale. Odată cu pierderea culturii satului, transmisă din generație în generație sub forma educației, orice act devine permis. În cursul susținut la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, Sabina Ispas afirmă: „dacă în cultura tradițională sinuciderea era cea mai gravă faptă, păcat de moarte care te transforma într-o rușine chiar și după moarte, erai îngropat fără slujbă și deveneai de «nemențional» în cadrul familiei”, iată că lipsa reperelor și valorilor transformă

[17] Monica Săvulescu Voudouri, *Poliță albă, căsătorie albă, orfanii albi,* în revista „Cultura”, nr. 378, 14 iunie 2012.

[18] http://copiisinguriacasa.ro/pentru-specialisti/legislatie-si-servicii/rolul-reprezentantului-serviciului-public-de-asistenta-sociala-in-protectia-copiilor-cu-parintii-plecati-la-munca-in-strainatate-si-pentru-care-nu-a-fost-desemnata-persoana-care-sa-se-ocupe-de-ingriji/

[19] „Gazeta de Maramureș”, nr. 15 aprilie 2014.

[20] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

actul sinuciderii la adulți și copii, dintr-odată într-un fapt cotidian: chiar știrile de acest gen, care înainte duceau la o preocupare în mass-media, sunt prezentate într-un șir de alte evenimente, ca o formă de banalizare a răului. În lipsa „gurii satului", atât prostituția, traficul de persoane, sclavia modernă sau chiar pedofilia încep să iasă ca dintr-o cutie a Pandorei.

Ce a provocat pierderea culturii satului? „Societățile numite primitive dispar pe măsură ce pierd chiar caracterele prin care se distingeau de alte societăți", asemănarea societăților tradiționale cu cele primitive poate fi făcută prin câteva trăsături comune: „izolarea, dimensiunile mici, comunicarea limitată cu exteriorul, o strictă diviziune a muncii, mare omogenitate la păstrarea căreia rol esențial are unitatea confesională și în care relațiile de rudenie sunt un factor de importanță majoră"[21], conform Sabinei Ispas. Lipsa acestei stabilități și a siguranței pe care aceste societăți o transmiteau din generație în generație atât pe verticală cât și pe orizontală, prin relația cu sacrul, a produs o ieșire din ordine în haos.

În revista „Piu' Culture", o platformă online dedicată migrației, citată pe site-ul https://www.gazetaromaneasca.com[22], o anchetă prezintă portretul mamelor care își lasă copiii în țară. După ce își găsesc de muncă relația lor parcurge un proces complex, cu implicații psihologice.

În 2011 Geanina a plecat din țară: „După ce m-am despărțit de soțul meu, nu aveam cum să plătesc rata la casă". Fiul ei Andrei, care atunci avea 10 ani, a rămas în România cu bunica: „Aș vrea să locuiască cu mine, dar situația economică nu permite acest lucru".

Povestea Geaninei urmează aceleași tipare ca a multor badante ori menajere românce aflate în Italia.

„Astăzi Geanina locuiește la Roma într-un apartament pe care-l împarte cu o altă familie de români și lucrează ca îngrijitoare și menajeră în 8 case, iar ziua ei liberă este duminica. S-a acomodat în Italia, vorbește bine limba italiană, îi place să se plimbe și să răsfoiască reviste cu rețete culinare. Deși are doar 35 de ani Geanina nu iese să se distreze: «Nu cred ca aș putea și nici nu mi s-ar părea corect deoarece băiatul meu este departe și prefer să-mi petrec timpul în casă sau să lucrez pentru a câștiga mai mult»".

Geanina trece prin drama de a nu fi împreună cu fiul ei în această etapă a vieții lui, trecerea de la copilărie la adolescență.

„Așadar, în fiecare dimineață își salută fiul, iar seara, până nu vorbește din nou cu el, nu poate să doarmă. El îi povestește despre prietenele pe care le are, despre ce ar dori să facă când va crește, în acest moment este nehotărât între a fi mecanic sau coafor. Are 14 ani și este pasionat de fotbal, de carting și îi place să mănânce paste".

[21] Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală,* București, Editura Academiei Române, 2003, p. 24.

[22] https://www.gazetaromaneasca.com/observator/comunitate/presa-italiana-povestea-unei-romance-din-roma-mama-cand-intorci-ai-spus-ca-nu-sa-stai-mult/

https://biblioteca-digitala.ro

Pe măsură ce timpul trece distanța dintre părinte și copil se mărește considerabil. „Mamă, mi-ai spus că după două luni te vei întoarce". Andrei îi reamintește mereu această frază. Anul acesta Geanina nu a reușit să fie alături de fiul ei de Crăciun, dar în ianuarie, la împlinirea vârstei de 15 ani, Andrei a sărbătorit împreună cu mama lui: „Probabil este o zi mai importantă pentru că îl sărbătorim doar pe el, Crăciunul este sărbătorit de toată lumea".

Stresul de a nu fi alături în cazul unui accident, ori al unei întâmplări neprevăzute este aproape insuportabil: „într-o zi Andrei nu mi-a răspuns la telefon și am aflat mai târziu că a avut un accident și era la spital. Eram în stare să merg în acea noapte pe jos până la el".

Din cercetările în Roma și împrejurimi, din aproximativ o sută de întâlniri care s-au finalizat prin completarea față în față a unor chestionare, prin interviuri și discuții, peste 90% dintre situațiile întâlnite sunt persoane divorțate, aceasta fiind fie cauza plecării sau efectul acesteia. Familiile transnaționale foarte rezistente sunt cele care erau bine închegate și înainte de plecare, distanța accentuând problemele deja existente.

Ștefania, badantă din Roma, fragment dintr-un interviu luat în toamna lui 2019: „Deci cum să vă spun, o fost și momente dureroase când venea câteodată...; fiul meu a avut 16 ani când am plecat eu de acasă... îmi venea să plec ziceam: mai stau până la sfârșitul lunii, iau banii și plec. Și ziceam că mai stau până la sfârșitul lunii și plec. Și iar venea luna, luam banii și iar ziceam: lasă că mai fac ceva acasă și uite așa au trecut anii..., am investit acasă".

Sunt de remarcat câteva exprimări care apar deseori în discuțiile avute cu migranții de tip economic pe care le-am purtat în cercetarea de teren: „am investit", „am cumpărat", „am trimis bani", ca motivație și „mi-am făcut casa", „i-am luat copilului apartament", „mi-am reparat casa", „am luat copilului mașină" rezultat al sacrificiilor personale. Erich Fromm în *A avea sau a fi* spunea că este „adânc impresionat de această distincție a cărei bază empirică am căutat-o prin studiul concret al indivizilor și grupurilor folosind metoda psihanalizei. Ceea ce am aflat m-a făcut să trag concluzia că această distincție, împreună cu cea dintre dragostea de viață și dragostea de moarte, reprezintă cea mai crucială problemă a existenței; că datele antropologice și psihanalitice empirice tind să demonstreze că a avea și a fi sunt două moduri fundamentale de existență, ale căror forțe determină diferențele dintre caracterele indivizilor, precum și diferitele tipuri de caracter social"... ne putem întreba dacă nu cumva este o schimbare a unui sistem de gândire spre o existență bazată pe *a avea*, adică în „modul de existență bazat pe a avea relația mea cu lumea este centrată pe posesie"[23].

Un exemplu de situație centrată pe *a avea* este chiar și aceea de a plăti facultățile copiilor, care ajung, la rândul lor, să *aibă* sau *să dobândească* cunoștințe. Ștefania ne-a relatat următoarea situație de viață: „Fiica mea câștigă bine, am ținut-o în facultate; doi copii în facultate n-o fost ușor, dar mulțumesc lui Dumnezeu că am

[23] Erich Fromm, *A avea sau a fi,* București, Editura Trei, 2013.

https://biblioteca-digitala.ro

trecut cu bine... cum să vă spun...; era greu, era așa: dacă vrei poți, și de multe ori te iei cu munca și nu te mai gândești la tristețe pentru că în momentul când ești în casă la om nu poți să fii trist, nu poți să fii, no? Tre' să te ridici un pic mai sus și atunci ea (se referă la persoana îngrijită) îți povestește de problemele ei, tu zici: «ia că mai sunt și alții», și se gată 3 ore aici, mai mergi dincolo 3 ore, 4, și uite așa îți trece ziua și ajungi acasă și ești frânt, mănânci și te culci și mâine o iei de la capăt, deci asta e viața noastră”.

Ce s-a întâmplat însă cu acești copii crescuți cu banii trimiși de Ștefania: fiica nu a reușit să fie într-o relație cu un bărbat până târziu și nu își dorește copii, iar băiatul, deși este absolvent de facultate, lucrează camionagiu, dar „câștigă bine” și și-a cumpărat două apartamente în România. În același timp, Ștefania recunoaște că dacă va avea un nepot va dori să stea cu el, dar că este datoria părinților să stea cel mai mult cu copiii.

Analizând fenomenul „orfanilor albi” observăm configurarea unor probleme de importanță vitală pentru viitorul societății românești. Cum schimbă migrația metabolismul țesutului social în etapele ce urmează? Cum este influențat modul acestor viitori cetățeni de a face și de a gândi lucrurile, în ce măsură se vor modifica tradițiile, obiceiurile, moștenirea culturală? Ce educație este potrivită pentru a-i atrage să rămână acasă, unde să construiască o societate sustenabilă? Cum va percepe această generație, în cazul în care eforturile de integrare socială vor reuși, diferențele dintre stiluri de viață, practici religioase, apartenențe etnice? Răspunsul la aceste întrebări vor putea fi date doar dacă societatea va deveni conștientă de importanța lor.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SENECTUTEA ÎN COMUNITĂȚILE ȚĂRĂNEȘTI DIN ROMÂNIA

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON

Senescence in the Romanian Peasant Communities

Old age is, in the peasant communities in Romania, not so much a biological age as a social one, which implies certain statuses and certain corresponding roles. Very important are the family roles (in-laws, grandparents, widows); also important are the social ones (judges, witnesses, mediators). In the contemporary, predominantly urban society, in which youth is valued and celebrated, old age is imprecisely defined, and also the place of the elderly is poorly specified. On the contrary, in the village community, the elderlies occupy not only well-defined roles, but high positions in the social hierarchy.

This does not exclude, but implies the biological state of physical weakness and of material dependence, which is, however, surpassed by the increase of moral and intellectual capacities, and especially – extremely important in traditional communities – with the accumulation of experience. Fear of illness and death, loss of identity, introversion, exhaustion, processes that affect old people in the city, are differently experienced and settled in the peasant communities.

Keywords: *old man, old age, social age, family/social role of the old man, status, patriarchy/matriarchy*

Cuvinte-cheie: *om bătrân, bătrânețe, vârstă socială, rol familial/social al bătrânului, status, patriarhat/matriarhat*

„Dați crucea bătrânilor,
Busuiocu fetelor,
Măr de aur junilor,
Spic de grâu norodului”.

(Colind românesc)

INTRODUCERE

Studiile actuale despre bătrânețe și bătrâni au în vedere criteriile gândirii economice (îmbătrânirea activă, nivelul de dependență), sociale (funcționalitatea sistemului de asigurări sociale, dezangajarea socială), medicale (speranța de viață, bolile specifice, longevitatea) și demografice (îmbătrânirea demografică, speranța de viață, mortalitatea). Antropologia, preocupată mai degrabă de tipurile de comunități decât de tipurile umane, a atins tematica asociată vârstelor în cadrul unei raportări unitare la grupurile de rudenie/familiale sau la grupurile de vârstă ca forme de apartenență separate de rituri de trecere. Cu toate acestea, materialul

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 201–214

https://biblioteca-digitala.ro

etnografic (resursa primară de cercetare antropologică[1]) este bogat în argumente privind susținerea existenței unei „culturi a bătrâneții" și a unui „tip cultural al bătrânului" (divizat și în funcție de sex).

Obiectivul studiului de față este de a analiza categoriile bătrâneții și ale bătrânului, în ipostazele sale concrete (familiale, sociale, mitico-religioase), în spațiul determinat al culturii țărănești din România. Această localizare la nivelul comunităților țărănești este în folosul precizării și urmăririi scopurilor cercetării: chiar dacă există o cultură universală a bătrâneții, ea conține elemente foarte diferite de reprezentare locală a valorilor asociate acestei vârste. Cercetările privind psihosociologia vârstelor[2] vorbesc despre populații care valorizau pozitiv categoria social-culturală a bătrânilor (în general societățile sedentarizate, agrare, Antichitatea greco-romană, societatea țărănească românească) sau societăți care o valorizau negativ (societățile războinice, nomade sau cele confruntate cu situații de dificultate extremă în asigurarea subzistenței). De aceea, raportarea la o anumită comunitate este necesară pentru coerența construcției teoretice.

BĂTRÂNEȚEA CA VÂRSTĂ SOCIALĂ ȘI SPIRITUALĂ

Ciclul de viață înseamnă acea curgere universală a existenței omului – în măsura în care este experimentată și chiar conceptualizată în mod similar de toate culturile cunoscute – fundamentată biologic, în primul rând, dar și sociocultural[3]. Formele sale universale sunt: maturizarea (adică perioada derulată de la nașterea omului până în momentul când este apt de procreare); maturitatea (perioada în care adultul își îngrijește copiii până la realizarea lor completă); bătrânețea (perioada anterioară morții). Aceste etape sunt definibile biologic, însă, în cadrul unei anume culturi, ele iau forme sociale, adesea calificate antropologic prin rituri de inițiere: atribuirea unui nume, intrarea într-un grup de vârstă, căsătoria, înhumarea sau înregistrarea memoriei defunctului – sunt tot atâtea fapte culturale, care urmăresc nu numai desfășurarea biologică a vieții omului, ci și parcurgerea traseului social cu care individul este dator ca membru al grupului. Aceste forme sunt inteligibile ca vârste sociale, diferite atât de vârstele cronologice, cât și de cele biologice.

Vârsta socială este un puternic generator identitar, căci ea se construiește la interferența dintre aspecte care țin de eul profund, intim: vârsta ca integrare a unei experiențe de viață, a unui anumit profil biologic, capacitate de cristalizare a unei anumite structuri de personalitate (odată cu înaintarea în viață) și calități sociale ale sinelui (integrarea, prestigiul social, specializarea). Capacitatea de a oferi identitate se constituie, în societatea țărănească, prin mărci vizibile nu numai la nivelul aspectului biologic, ci mai cu seamă prin însemne culturale: îmbrăcăminte, titluri,

[1] Gheorghiță Geană, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București, Editura Criterion Publishing, 2005.

[2] Emil Verza, Florin Emil Verza, *Psihologia vârstelor,* București, Editura Pro Humanitate, 2010, p. 240.

[3] P. Smith, *Ciclu de viață*, în Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 694.

https://biblioteca-digitala.ro

spații și ceremonii specifice, care disting membrii unei vârste de restul lumii sociale. Astfel, vârsta socială are un caracter supraindividual, integrator și exclusivist (un om nu poate face parte la un moment dat decât dintr-o singură categorie de vârstă), precizându-se ca o comunitate-în-comunitate – nu individul este cel care adoptă o anumită vârstă, ci, mai curând, este adoptat de aceasta, extrem de explicit, prin rituri de integrare.

NOOTIPUL BĂTRÂNEȚII ȘI ÎNTRUCHIPAREA TRADIȚIEI

Din acest punct de vedere, bătrânețea este, în exprimarea lui Ilie Bădescu[4], „un fenomen bio-socio-spiritual universal". Bătrânii din toate culturile împărtășesc aceleași trăsături biospirituale astfel că putem încadra fenomenul bătrâneții în categoria nootipurilor (*nous* = spirit, în limba greacă)". În explicația sociologului citat, autor al teoriei ordinii spirituale a societății[5], nootipurile sau tipurile spirituale sunt cele care cristalizează ceea ce este universal și statornic în existența socială. Există, din acest punct de vedere, câte un nootip al fiecărei vârste sociale, caracterizat prin trăsăturile sale neperisabile. „Nootipul bătrânului și al bătrâneții devine comprehensiv prin acel mod așezat al cugetării și sensibilității pe care-l numim înțelepciunea senectuții"[6]. Trăsăturile cumulate în cadrul acestui grup de vârstă spirituală sunt înțelepciunea, cumințenia, echilibrul, puterea de a sfătui, adică de a împrumuta din aceste trăsături și celorlalte categorii. Iar, ca putere de întruchipare a spiritului comunitar, ei sunt tradiția.

Din punct de vedere strict social bătrânețea are cea mai evidentă trăsătură în planul relațiilor sociale, și anume respectul; ea este chiar întemeietoarea respectului și „expresia vie a tradiției": „ei singuri au fost martori la ceea ce făceau strămoșii. Ei sunt singurii intermediari între prezent și trecut. Pe de altă parte, ei se bucură, în fața generațiilor care au crescut sub ochii și îndrumarea lor, de un prestigiu pe care nimic nu-l poate înlocui. Copilul are conștiința inferiorității sale față de persoanele mai în vârstă care îl înconjoară și simte că depinde de acestea. Respectul reverențios pe care îl are față de aceste persoane se întinde, în mod natural, la tot ceea ce vine de la ele, la tot ceea ce spun și fac. Autoritatea tradiției este dată, deci, în mare parte, de autoritatea vârstei"[7]. Degradarea tradiției în mediul urban și în societatea contemporană vine împreună cu degradarea bătrânilor, nu ca segment demografic, ci ca purtători ai respectului celorlalte categorii sociale de vârstă sau cu dispariția bătrâneții ca vârstă socială. Deși aflați la vârsta cronologică sau biologică a bătrâneții, oamenii sunt tratați și chemați să își asume roluri sociale ale altor vârste sau, cazul cel mai rău, rămân în afara distribuțiilor de prestigiu, fără

[4] Ilie Bădescu, *Bătrânețea pe toate fețele. Încercare de noosociologie a senectuții*, în E. M. Dobrescu, D. Batâr (coord.). *Îmbătrânirea activă. Studii și cercetări*, București, Editura Oscar Print, 2014, p. 5–6.

[5] Ilie Bădescu, *Sociologie noologică. Ordinea spirituală a societății*, București, Editura Mica Valahie, 2007.

[6] *Ibidem,* p. 8.

[7] Émile Durkheim, *Diviziunea muncii sociale*. București, Editura Albatros, 2001, p. 311.

https://biblioteca-digitala.ro

status sau cu statusuri sociale periferice, inconsistente sau unilaterale. Acest lucru a fost prevăzut de teoreticienii evoluției formelor solidarității sociale care au anticipat apariția unei ordini garantate de alte instanțe decât cea a respectului. În societatea modernă, dinamică, în care comunitatea țărănească este părăsită pentru strămutarea în spațiul citadin, vârstele sunt fundamental separate și rămân, prin această separare, nedefinite. „Atunci când omul, la ieșirea din adolescență, este transplantat într-un mediu nou, [...] el găsește și aici oameni mai în vârstă decât el, dar nu sunt cei a căror acțiune a suportat-o în copilărie. Respectul pentru ei este deci mai mic și de o natură mai convențională, căci nu corespunde niciunei realități actuale sau trecute. El nu depinde de aceștia și nu a depins niciodată; ca atare, nu poate să-i respecte decât prin analogie... Mai mult îi deplângem pe bătrâni decât să ne temem de ei. Vârstele sunt nivelate. Toți oamenii care au ajuns la maturitate se tratează ca egali. Ca urmare a acestei nivelări, moravurile strămoșilor își pierd ascendentul, căci nu mai au, în fața unui adult, reprezentanți autorizați. [...] Solidaritatea între epoci este mai puțin evidentă fiindcă nu mai are ca expresie materială contactul continuu al generațiilor succesive”[8].

Reîntorcându-ne către comunitățile țărănești, regăsim solidaritatea organică a generațiilor succesive. Bătrânii sunt generatorii sentimentelor comunitare de respect și venerație pentru proximitatea lor față de generația strămoșilor, dar și pentru proximitatea lor față de starea concretă de strămoș. Din perspectiva complementară, tinerii, copiii și adulții resimt respect și venerație față de bătrânețe și bătrâni nu numai pentru a-și regăsi stabilitatea statutului lor actual (ca vârste inferioare), ci și ca viitori bătrâni, surse de respect și autori de tradiție.

Astfel, în satele românești, vârstele nu erau numai co-prezente ca grupuri socioculturale, dar erau și în continuitate psihologică cu personalitatea individului. Cele trei treceri, cele trei evenimente care refăceau identitatea omului erau nașterea, nunta și înmormântarea, iar ritualurile, ceremoniile și obiceiurile ținute cu aceste ocazii aveau părți comune sau simetrice[9]. Uneori, cele trei categorii de ceremonialuri se puteau întrepătrunde, ca în situația îngropării adăpostului copilului (placenta) sau ca în obiceiul „nuntirii mortului”, a celui care nu a apucat, din cauza decesului timpuriu, să se căsătorească în timpul vieții. Imanența succesiunii naștere-nuntă-moarte este reflexia în planul ceremoniilor vieții familiale și comunitare a desfășurării categoriilor de vârstă. Imediat după nuntă, începe mobilizarea pentru moarte, iar tinerii, aflați la apogeul capacității lor vitale, încep pregătirile pentru bătrânețe. Ei închinau nașilor daruri rituale, care aveau să li se întoarcă după moarte, pregătindu-se astfel pentru viitoarea lor integrare în lumea de dincolo. Asimilarea unor norme comportamentale, atitudinale, de simțire, de gândire și de conduită transmise prin tradiție realizează ritualizarea existenței concrete a omului, dar și „spiritualizarea” sa progresivă odată cu înaintarea în vârstă[10].

[8] Ilie Bădescu, *Bătrânețea pe toate fețele...,* în *op. cit.*, 2014, p. 12–13.

[9] Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999.

[10] Gheorghe Enache, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare*, București, Editura Paideia, 2006, p. 138–145.

https://biblioteca-digitala.ro

În societatea țărănească existența bătrâneții ca o clasă socială și o categorie culturală este cu atât mai evidentă cu cât acest tip de organizare comunitară se bazează pe distincțiile fundamentale de sex și vârstă. Din acest motiv, în cele ce urmează vom aborda nu numai rolul bătrânilor, ca o categorie de vârstă omogenă, ci și separat, rolul bărbaților bătrâni, deosebit de cel al femeilor bătrâne. Această redistribuire a bătrâneții pe clase sexuale are la bază ocuparea unor statusuri diferite și îndeplinirea de roluri diferite de către femei și de către bărbați. Distincțiile sunt operabile la toate nivelurile la care categoria de vârstă are rezervat câte un domeniu specific de acțiune, adică la nivel familial, social și mitico-religios.

BĂTRÂNII ÎN FAMILIE – SOCRI, MOAȘE ȘI BUNICI. DOMINANTA FEMININĂ A BĂTRÂNEȚII FAMILIALE

În familie se originează și sunt prezente toate tipurile de relații, statusuri și roluri pe care le au oamenii, deci și bătrânii, în comunitatea lărgită. Astfel, în familia țărănească se legitimează modelul parental de acțiune și modelul de structură comunitară, căci aici bărbatul se afirmă ca factor economic principal. Însă, în măsura în care dimensiunea economică nu este singura, nici cea mai importantă între funcțiile familiei, reținem și întemeierea familială a unui matriarhat social și cultural, prin impunerea femeii ca principal responsabil de reproducerea neamului (prin nunți și nașteri), de păstrarea genealogiilor (prin cultul morților), de creșterea și educarea copiilor, de ținerea datinilor, oficierea sărbătorilor și a ritualurilor religioase.

Cea mai prezentă în viața familiei, în organizarea resurselor sale de toate felurile (materiale, biologice, morale, spirituale) este mama, iar importanța sa nu scade odată cu trecerea timpului și cu asimilarea statutelor familiale de soacră, bunică sau moașă. Din punct de vedere al bătrâneții masculine, se poate vorbi despre o relativă „ieșire din familie" a bărbaților bătrâni, sau măcar de o scădere a importanței lor în mediul familial. Acest lucru este vizibil și în modul de adresare socială: „în Ţara Oltului, om propriu-zis se chema numai bărbatul, nu și femeia, dar numai bărbatul însurat, nu și feciorul sau băiatul, iar din bărbații însurați, de regulă numai cei «în puterea vârstei», nu și moșnegii sau bătrânii. Când spunea cineva: «m-am întâlnit cu un om», «am stat de vorbă cu un om», «mi-a spus un om» nu însemna nici femeie, nici copil, nici fecior și nici bătrân, ci numai ceea ce am arătat mai sus. De aceea, în concepție țărănească «omul se face», nu se naște, și «a se face om» însemna a întemeia o familie proprie. De fapt, om era numai capul efectiv de familie, atâta timp cât conducea treburile casei și gospodăriei"[11].

Bătrânețea începe odată cu maturizarea, deci cu nunta copiilor. Socrii sunt învestiți ca atare în timpul ceremoniei: părinții miresei sunt numiți socri mici, iar cei ai mirelui, socri mari, respectându-se ierarhizarea rolurilor în funcție de sexul

[11] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro

fiecăruia dintre constituenții cuplului marital și atestându-se poziția dominantă a bărbatului, dar și ierarhizarea beneficiilor sociale și familiale ale nunții: „Bucură-te, soacră mare,/ Că-ți aduc o noră tare./ Bucură-te, soacră mică,/ Că rămâi fără nimică!”[12]. Termenii sunt preluați din latină – *socrus*/*socer* – și, conform analizei lingviștilor, constituie o pereche în care, deși asemănarea structurii fonetice este mare, este posibilă o independență a formării lor sau chiar o derivare a masculinului din feminin (socru = bărbatul soacrei)[13]. Acest primat al termenului feminin poate veni în sprijinul ipotezei importanței familiale mai mari a soacrei decât a socrului: dacă perspectiva definirii este cea feminină, a tinerei neveste, atunci mama soțului este mai importantă decât tatăl soțului.

Legătura familială dintre noră și soacră, mai puternică decât între noră și socru sau între ginere și soacră, are explicația în transferul de autoritate și de putere feminină (și disputele care îl însoțesc) în gospodăria familială. Este remarcabil că, în familia țărănească românească, transferul „patrimoniului feminin”, al capacităților feminine de gestionare a resurselor, de organizare a locului (gospodăriei) familiale, de oficiere a sacerdoților religiei domestice (cultul morților neamului sau al nașterilor în neam) se transferă nu atât de la mamă la fiică, cât de la soacră la noră. Acest lucru se datorează obiceiului măritării fetelor (adică plecării lor prin căsătorie la casa soțului) și păstrării celui mai mic băiat ca moștenitor al gospodăriei părintești (primatul ultimogeniturii masculine). I. Șeulean consemnează poziția aparte a soacrei mari, „protagonista unui moment ritual anume, care ocupă un loc încărcat de semnificații în structurile scenariului ceremonial-ritual. Ea este cea care la sosirea tinerilor însurăței o întâmpină pe mireasă, îndeplinind primele gesturi rituale ale acceptării și, se va vedea, ale inițierii. Mama mirelui o învârte pe mireasă de trei ori pe sub mână (o «cârțâie») și o sărută ca semn al primirii în noua familie”[14]. Aceeași preeminență a soacrei, mamă a bărbatului și mai importantă decât bărbații este evidentă și în creațiile literare, povești sau balade. Una dintre cele mai cunoscute povești românești, povestită de Ion Creangă – *Soacra cu trei nurori* – reproduce dacă nu un matriarhat al spațiului familial, măcar „un patriarhat arhaic deja caduc”, de vreme ce tinerii bărbați, deși căsătoriți, „cu toată vigoarea lor fizică sunt simpli, dependenți de mintea mamei lor, rămasă să reprezinte conducătorul gospodăriei”[15]; schimbarea conducătorului are loc într-o modalitate similară cu cele mai „patriarhale” scenarii de succesiune, căci nora cea mică, după devastarea materială a gospodăriei babei, o schingiuiește și o omoară. Asocierea soacrei cu răutatea este făcută din perspectivă

[12] Vasile Scurtu, *Termenii de rudenie în limba română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 203.

[13] Emile Benveniste, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, București, Editura Paideia, 1999, p. 288–210.

[14] Nicolae Constantinescu, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București, Editura Univers, 2000, p. 214.

[15] Sorin Botnaru, *Nouă interpretare a operei lui Ion Creangă*, București, Editura Romcartexim, 1999, p. 196.

https://biblioteca-digitala.ro

feminină, așa cum o arată zicerile „Tânără m-am măritat și rea soacră-am căpătat" sau foarte cunoscuta „Soacră, soacră, poamă acră,/ De te-ai coace cât te-ai coace,/ Poamă dulce nu ti-i face;/ De te-ai coace-un an și-o vară,/ Tot ești acră și amară./ De te-ai coace-un an și-o zi,/ Tot ca mama nu-i mai fi"[16].

Raporturile dintre ginere și soacră sunt definite mai puțin din punctul de vedere al încărcăturii de putere și autoritate și mai mult funcțional, ca și cele dintre tinerii căsătoriți și socru. Soacra este mama nevestei: „Soacra nu mi-a dat muiere, spune cu recunoștință bărbatul mulțumit,/ Ci mi-a dat fagur de miere./ Soacra nu mi-o dat nevastă,/ Mi-a dat floare în fereastră"[17].

O altă categorie de rudenie definitorie pentru bătrâni este de bunici și reglează relațiile între generații neconsecutive. Reminiscențele paternității sau ale maternității sunt vizibile în numele cu care-i apelează nepoții: părinți buni, bătrâni sau mari. Bunic sau bunică sunt termeni rezultați din sintagmele tată-bun sau mamă-bună prin elipsa substantivului determinat[18]. „Dacă derivatul românesc cu sufixul hipocoristic […] indică raporturile afective care se stabilesc între nepoți și bunici, termenii comuni din alte limbi europene (fr. grand-pere, grande-mere; engl. grandfather, grandmother, rus. starik, starika) atestă mai mult distanța care îi desparte pe unii de alții, având o nuanță de respect mai mare, ca și rom. tată-mare, mamă-mare"[19]. Tată-bătrân (bât, tătân sau numai tân) ori mamă bătrână (bâtă, mamatână sau tână), tată-mare (tataie) și mamă-mare (mamaie) sunt alte apelative familiale ale părinților bătrâni din familie, așa cum sunt percepuți de către copii[20]. Bunicii au relații privilegiate cu nepoții, fiind responsabili mai puțin de asigurarea subzistenței și securității materiale a acestora, și mai mult de educația lor morală și spirituală. Apropierea bătrânilor de statutul de strămoș și maximizarea trăirii morale și spirituale îi distanțează de tinerii și de adulții responsabilizați în planul economico-material al familiei, dar îi apropie de copii. „A da în mintea copiilor", una dintre trăsăturile-diagnostic după care cei încă tineri îi recunosc și admonestează pe bătrâni, nu este o regresiune, ci un progres, sau o întoarcere – la alt nivel, pe modelul unei spirale ascendente – la tipul de gândire și înțelegere mitică și spirituală a lumii pe care o au copiii[21].

Relația specială de continuitate între cei mai bătrâni membri ai familiei și cei mai tineri este vizibilă și în obiceiul de numire a nepoților după bunicul de același sex. Astfel, „numirea copilului intra în atribuțiile părinților, multă vreme dându-se copiilor de sex masculin numele tatălui sau al bunicului dinspre tată, în consens cu descendența patriliniară comună, despre care am mai vorbit. «Îl botezăm după

[16] Vasile Scurtu, *op. cit.*, p. 203.
[17] *Ibidem,* p. 202
[18] *Ibidem,* p. 5.
[19] Nicolae Constantinescu, *op. cit*., p. 126.
[20] Xenia Costaforu, *Cercetarea monografică a familiei*, București, Editura Tritonic, 2005, p. 194–195.
[21] Vezi Leo Frobenius, *Paideuma*, București, Editura Meridiane, 1985, p. 101–106.

https://biblioteca-digitala.ro

numele socrului – spune o femeie din Gorj – să nu se piardă neamul» sau «Numele tot așa avea bătrânii pretenția să se pună numele lor la copiii de la feciorii lor»”[22].

Una dintre cele mai importante categorii familiale pe care o mai propunem analizei este cea de moașă. Calitatea de moașă, primară ca întemeiere a unei categorii familiale, întrucât moșul este numai soțul moașei, se asociază în egală măsură unui statut familial și unuia cultic. Înainte de a fi o poziție în grupul de rudenie (atât cel restrâns, acolo unde moașa este de cele mai multe ori soacra mare, mama bărbatului, cât și cel extins, unde moașa de neam este femeia cea mai vârstnică din grupul de neam al bărbatului), moașa este un sacerdoțiu, „un mediator între organism (colectivitate), parte (cuplul mamă-copil) și lumea reprezentărilor mitologice”, protector și garant spiritual al copilului[23]. Acest tip de sacerdoțiu familial feminin este consacrat în cultura populară, în mitologia românească și în limba română prin dubletul terminologic *moș-moașă*. Originea termenilor este cea mai veche, ei făcând parte din fondul iliro-tracic, al populațiilor autohtone preromâne. Păstrându-se și după latinizare, cuvântul s-a transmis din română la alte popoare (bulgare, sârbi, bosniaci, maghiari, ucraineni, sași etc.). În ceea ce privește rădăcina, originea lui, la o primă vedere am fi tentați să considerăm cuvântul *moașă* ca derivatul lui *moș*; perechea este însă considerată de mulți lingviști dublu derivată, deci este acceptată posibilitatea ca termenul originar să fi fost cel feminin.

Uneori singură, alteori împreună cu moșul, bărbatul ei, moașa este cea care veghează, în vechea civilizație românească, la buna desfășurare a nașterii. Este, ca să spunem altfel, substitutul divinității protectoare a nașterilor. Rolul său începe din perioada în care femeia este în „stare de dar” sau în „stare binecuvântată” și nu se sfârșește decât odată cu moartea „nepotului”, copilului moșit. În timpul graviditații, moașa avea grijă ca femeia să nu fie smintită, influențată de spirite nefaste care să îi afecteze sănătatea, ei sau copilului. Prin descântece, ea este singura în stare să alunge strigoii, zmeii, zburătorul (duh nefast care provoca lipitura, boală ce se manifesta prin slăbiciune și pete vinete pe corp), Samca sau Avestița, cel mai rău și mai periculos spirit care se arată femeilor însărcinate sau pe Baba Coaja, cea care omoară copii nebotezați[24].

De asemenea, calitățile sale de preoteasă inițiată în misterele vieții și morții se vădesc prin aceea că ea știe o mulțime de practici prin care tânăra nevastă își va putea asigura o naștere ușoară și rapidă și prin care putea influența calitățile copilului, chiar înainte de naștere. În timpul nașterii, moașa, cunoscătoare a unui set de practici medicale tradiționale de mare eficiență, avea grija mamei, ușurându-i durerea și grăbindu-i, pe cât posibil, facerea. După naștere, sufla într-o sticlă pentru a face să iasă placenta, „casa copilului”, căruia i se spunea „loc” și o îngropa – respectând un

[22] Florica Lorinț, *Tradiția „moașei de neam” în județul Gorj*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 12 (2), 1967, p. 127–132, *apud* Nicolae Constantinescu, *op. cit*., p. 133.

[23] *Ibidem*, p. 135.

[24] Simion Florea Marian, *Nașterea la români*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura națională, 1995, p. 20–81.

https://biblioteca-digitala.ro

ritual funerar – în casă, după ușă sau sub vatră, cu trei căpătâni de usturoi și, dacă femeia nu mai voia să aibă copii, cu un lacăt. Pe lăuză o spăla, îi aducea de mâncare și îi îngrijea gospodăria câteva zile, până ce femeia era în stare să se întoarcă la rosturile ei. După patruzeci de zile, intra cu mama și copilul în biserică, la moliftă, supraveghind purificarea lor după naștere. Cea mai importantă sarcină a sa era, însă, aceea de a primi copilul și de a-l introduce în lumea de aici, respectând toate datinile care îi asigurau augurii favorabili. Ea era cea care îi tăia buricul, pe un ban de argint sau pe o aschie de lemn, care îl așeza pe pământ după naștere, care îl închina la vatră, cea care îi făcea prima scaldă, una ritualică, cea care îl înfășa și îi punea ursitorile. Ea îi sufla în obraz, ca să facă gropițe, îi punea moț roșu ca să-l ferească de deochi și, după botez, primindu-l din brațele nașei, îl ridica de trei ori în fața vetrei, chemându-l, pentru întâia dată, pe nume[25].

Prima formă a botezului, a consacrării în existența sacră, formă păgână, desigur, precreștină, scalda rituală se făcea imediat după naștere, cu apă rece, neîncepută, turnată dintr-o oală nouă de lut, care suna frumos, pentru ca și copilul să aibă glas frumos. Toate gesturile acestui act aveau sensuri magice, sacre, augurale și propițiatoare și erau îndeplinite de către moașă. La final, scalda se arunca spre răsărit, la un loc curat, pe unde nu se umbla, de obicei la rădăcina unui pom roditor; obiectele ritualice din scaldă se legau în fâșia copilului până la șase săptămâni, apoi se îngropau și ele la rădăcina pomului. Ca preoteasă, moașa avea acces la divinitățile nașterii: alunga demonii cu puteri nefaste, întâmpina zeitățile puternice, pe care căuta să le îmbuneze, slujindu-le după un ceremonial tainic. Ursitoarele, zeițele-fecioare ale sorții, corespondentele Moirelor sau Parcelor din mitologiile greacă și romană, erau întâmpinate de moașă, în a treia seară, în camera copilului și a mamei. Doar ea avea dreptul de a le aștepta trează și de a le vedea (revelație privilegiată), mamei fiindu-i interzis să încerce să intre în contact cu ele. Moașa le întindea masa ursitoarelor, le pregătea trei scăunele, farfurii, linguri, pahare. Pe masă le așternea mâncare, o azimă însemnată cu trei cruci, unsă cu miere (turta ursitoarelor), sare, zahăr, trei cepe, busuioc și băutură (apă, vin sau țuică). Pentru a le influența în cele ce aveau să menească noului născut, moașa mai așeza pe masă ițe, spată, o cusătură, pentru fete, sau carte și lacăte, pentru băieți. Cele ursite se revelau moașei, uneori mamei, de asemenea tainic, în timpul somnului, în vis.

DOMINANTA MASCULINĂ A BĂTRÂNEȚII SOCIALE. BĂTRÂNII ÎN COMUNITATE – MONARHI ȘI JUDECĂTORI

Dacă în familie statusul femeii bătrâne este mai important decât al bărbatului bătrân, în afara familiei lucrurile stau diferit. Desigur că și bătrânele au un spațiu comunitar aparte: ele sunt cele care proiectează și realizează aliațele familiale, jucând cu mare abilitate rolul de pețitoare. Acesta este dependent de tipul de

[25] Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, Editura Paideia, 2002, p. 90–92.

https://biblioteca-digitala.ro

memorie colectivă pe care îl întruchipează; neamurile, cu descendențele și aliațele realizate, sunt cunoscute cel mai bine de femeile în vârstă, soacre și moașe care își împărtășesc una alteia, în cadrul grupului de vârstă, informațiile legate de acestea. De asemenea, pețirea este un ansamblu de practici care solicită o foarte mare atenție și capacitate de evaluare corectă a datelor matrimoniale: frumusețe, sănătate, vrednicie, avere, antecedente. Este un set de comportamente de culegere, analiză, interpretare și clasificare a informațiilor privitoare la neamuri și gospodării pe care femeile bătrâne, numite, cu o nuanță ușor peiorativă (dar care are la bază deferența și chiar teama pe care o inspiră în rândul celorlalte categorii socio-culturale ale satului)„babe", le realizează cu cea mai mare ușurință. Din acest punct de vedere, ele constituie un extrem de eficient serviciu comunitar de informații și contrainformații, ale cărui performanțe sunt greu de egalat de instituțiile specializate ale societăților naționale.

Tot babele sunt cele care supraveghează comportamentul moral al tinerilor; forța impulsurilor erotice are nevoie de un control pe măsură și rolul de „paznic al moravurilor" revine celor mai eficiente membre ale comunității. De altfel, controlul moral al întregii comunități este repartizat, în mod foarte interesant, între femeile bătrâne și feciori. Instanțele morale și judecățile publice se pot face la vedere (în genul tribunalelor deschise ale tinerilor care strigă peste sat comportamentele imorale și, în general, defectele membrilor comunității) sau în surdină (în genul circulării „bârfelor", a informațiilor despre slăbiciunile și încălcările morale, de către babe).

De asemenea, importanța socială a femeilor bătrâne și sursa prestigiului lor comunitar constă și în rolul crucial pe care îl au în respectarea ceremonialelor, a datinilor și obiceiurilor în momentele de răscruce ale vieții satului. Pragurile vieții umane – nașterile, nunțile și înmormântările – sunt atent conduse de către femeile în vârstă; abaterea bolilor contagioase – ciuma sau holera – este, de asemenea, în seama cetei feminine a comunității, condusă de bătrâne. Păstrarea tradițiilor sărbătorești ale pragurilor de timp (sărbătorile de iarnă – Crăciunul, Anul Nou – și cele de primăvară – Paștele) sunt cel mai bine cunoscute, ca organizare ceremonială a datinei, tot de către ele.

În afara familiei, femeile bătrâne sunt mai puțin vizibile decât în spațiul gospodăresc; implicarea lor este diferită, după nivelul de integrare în categoria de vârstă. De sărbători, „gospodinele mai tinere, adică cele care nu se considerau sau nu erau considerate încă „babe" sau „babe bătrâne", de unde reiese că erau și „babe tinere", adică nevestele, mai aveau de îndeplinit un rol cu acel prilej, chiar în desfășurarea activă a obiceiului: ele participau ca jucătoare la jocul feciorilor, în decursul colindatului din noaptea de Crăciun. Se amestecau aici amintiri din timpul „fetiei", de când jucau în jocul cel mare din mijlocul satului („de-aș mai fi o dată fată!"), anumite elemente de mândrie și cochetărie feminină (să arate „ce poate", că nu-i „încă trecută", că „nu-s multe ca ea", că „alta ca ea nu-i"), obligații de natură socială („să nu spună ficiorii că n-au avut cu cine juca", să îndeplinească „datina") etc."[26]. Spre deosebire de „babele tinere", „babele bătrâne" sunt marginale în jocuri

[26] Traian Herseni, *op. cit*., p. 122–123.

https://biblioteca-digitala.ro

și petreceri, dar nu absente; ele fac cele mai bune bucate și mai ales pregătesc mesele ritualice și ofrandele, care nici nu pot fi pregătite de altă categorie de persoane[27]. „În ciclul sărbătorilor calendaristice, rolul maturilor crește odată cu vârsta: printr-un sistem complicat de ofrande, îndeosebi femeile cultivă și perpetuează valorile comunității, mai ales prin cinstirea moșilor de peste an”[28]. De asemenea, bătrânele controlau practicile magice, făceau și desfăceau descântece, boli, blesteme, influențând sau chiar modificând destinul oamenilor, având o relație privilegiată nu numai cu cei plecați și pomeniți, dar și cu alte categorii de spirite, semi-divinități sau divinități.

Totuși, rolul și importanța lor socială sunt mai „discrete” decât cele ale bătrânilor. Părăsind zona familială măcar parțial, ca preocupare și participare, bătrânii sunt cei mai importanți în spațiul comunitar. „«Ceata bătrânilor» era alcătuită din sexagenarii și septuagenarii satului, adică din oamenii presupuși a fi ajuns la maximum de înțelepciune și a avea încă o minte ageră, pentru a putea face față nevoilor conducerii locale. Aceștia erau căpetenii de drept și de fapt, legislatorii, judecătorii, executorii și administratorii satului. În alți termeni cumulau toate funcțiile de conducere economico-culturale ale satului. Din această cauză, cetașii trebuiau să locuiască în vatra satului pe care îl reprezentau”[29].

Ca reprezentanți ai spițelor de neam, ai grupelor de rudenie lărgită, ei sunt considerați întemeietori; în această calitate, ei rămân în memoria și în istoria comunității, ca izvoare de legitimitate, de autohtonism. În satele românești organizate, în funcție de regimul proprietății, în devălmășie (toți membrii obștii au proprietate asupra bunurilor deținute, fără niciun fel de precizare a cotelor care le revin), stăpânirea locului și starea de autohtonie erau numite „umblare pe bătrâni” sau „pe moși” (a merge după moși). Conform lui Henri H. Stahl, cel care a studiat și teoretizat acest mod de organizare, aici organizarea comunității trebuie înțeleasă pe baza principiului genealogic: toți membrii obștii sunt coborâtori dintr-un strămoș (mitic) din care descind câțiva bătrâni, întemeietori, la rândul lor, de cete de neamuri[30]. Roirea satelor, atunci când populația crește peste măsura capacităților de subzistență oferite de mediu, are loc tot în momentul în care cetele își au proprii lor bătrâni și sunt astfel capabile să se autonomizeze.

Acest rol de întemeiere a comunității este, de fapt, sensul real al fenomenului patriarhal în ceea ce privește comunitățile țărănești românești și sursa autorității patriarhale. Lucrul acesta este reflectat și în limbă: „Românescul «moș» a dezvoltat o foarte bogată familie de termeni care, împreună cu cel de bază, au exprimat, în istoria noastră socială și economică, raporturi fundamentale privind dreptul de proprietate asupra pământului, stabilit pe baza filiației paterne (*moș*, «străbun»;

[27] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Etnologică, 2011, p. 202–203.
[28] Gheorghe Enache, *op. cit*., p. 148.
[29] Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei R.S.R., 1970, p. 184.
[30] Henri H. Stahl, *Satele devălmașe*, București, Editura Cartea Românească, 1998, I, p. 57.

https://biblioteca-digitala.ro

moșnean, «țăran liber, moștenitor, băștinaș»; *moșie*, «proprietate moștenită» etc.)[31]. „Trupul moșiei", adică al proprietății comune a satului este constituit dintr-un număr de „moși", adică de părți indivize ale cetelor de neamuri din sat. Este un fapt important pentru relevarea continuității de stăpânire, dar și a continuității dintre obște și loc, a autohtonismului.

Patriarhul este tatăl în sensul social al termenului, întemeind politic o comunitate. În cazul societăților mai puțin întinse, cu o populație puțin numeroasă, organizarea familială și autoritatea patriarhală sunt suficiente pentru asigurarea stabilității sociale. În societățile foarte dezvoltate material și ca dimensiuni ale populației – cum sunt societățile moderne – aceste două repere au fost substituite cu structuri complexe ale autorității sociale legitimate formal sau rațional. Conform lui Frédéric Le Play[32], tatăl are, în fața familiei mai restrânse sau mai extinse pe care o conduce, misiunea de a continua opera principală de creație, reproducând singurul model uman care are sentimente morale și care se poate ridica până la cunoașterea lui Dumnezeu. El este învestit, din această cauză, cu cea mai înaltă funcție socială, superioară, susține Le Play, chiar și celei a suveranului, al cărui rol e de a conduce o societate pe care nu a creat-o. Autoritatea asociată acestei funcții derivă din acest statut natural și din principala sa funcție, care e aceea a asigurării existenței femeilor și copiilor. Condiția de a fi patriarh este, însă, în satele românești, de a deveni strămoș al unei spițe de neam puternice, ceea ce nu se poate confirma decât la vârste foarte înaintate sau după moartea bătrânului tată. Este și acesta un motiv pentru care, în limba română și în vocabularul țărănesc, „moș" poată să însemne „bătrân" (în viață) sau „strămoș" (mort).

În afară de calitatea de întemeietori sau patriarhi, o sintagmă fixată în mentalul românesc este cea de „oameni buni și bătrâni", care desemnează un statut rezervat celor mai buni dintre bărbații bătrâni, reprezentanții gerontocrației sătești[33]. Rolul lor poate fi de judecători sau de martori. „Vechile documente repetă la nesfârșit formula «oameni buni și bătrâni» pentru a desemna martori autentici. Bătrânii au efectiv o mare autoritate în adunările sătești; ei cunosc mai bine datina și proprietățile obștești și sătești; ei cunosc hotărârile luate în trecut; ei sunt trimiși să reprezinte satul în fața autorităților sau la procese; ei sunt ascultați cu respect când vorbesc, sunt numiți «unchiule» chiar dacă nu există nicio relație de rudenie cu ei, obicei comun popoarelor balcanice; îi saluți când îi întâlnești, chiar dacă nu-i cunoști"[34].

Rolul lor fundamental, așa cum a fost determinat în urma studiilor de etnologie juridică întreprinse de Romulus Vulcănescu [35] și prin cercetările

[31] Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, *apud* Nicolae Constantinescu, *op. cit*., p. 138.

[32] Frederic Le Play, *Textes choisis* [Texte selectate], Paris, Librairie Dalloz, 2004, p. 150–151. Disponibil online la: <http://classiques.uqac.ca/classiques/le_play_frederic/le_play_textes_choisis/textes.html> (accesat la data de 3 decembrie 2019).

[33] Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987, p. 325; Romulus Vulcănescu, *Etnologie...*, p. 183–205.

[34] Paul Stahl, *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București, Editura Paideia, 2000, p. 152.

[35] Romulus Vulcănescu, *Etnologie…*, p. 188–204.

https://biblioteca-digitala.ro

antropologice ale lui Paul Stahl[36], era acela de martori. Numai întrucât erau cei mai buni martori, puteau fi și judecători. Importanța lor era dată de vârstă și de limpezimea memoriei. Autoritatea lor era una cu autoritatea tradiției. Iar bunătatea lor ținea de viața fără pată, adică fără abatere de la legea veche și, de asemenea, de bătrânețe. Ei, bătrânii cei buni, cunoșteau cel mai bine datina, hotarele moșiei și ale proprietăților de neamuri, ei țineau și îndreptau abaterile de la legea pământului, alcătuiau instrumente de judecată și reprezentau satul în exterior, în relațiile cu instanțe străine. Învestitura lor, ca cei mai fideli păstrători ai tradiției, întrucât erau cei mai bătrâni și mai buni din sat, era inamovibilă, în fața organizărilor politice superioare și a oricăror instanțe morale sau religioase. În perioada feudală, dregătoria (organizația legal-administrativă superioară) din care făcea parte un sat nu avea putere legală asupra cetei bătrânilor și orice atingere adusă unui membru al său provoca revolta întregii obști. Ei erau comunitatea în ceea ce avea ea mai bun, adică mai vechi și erau, totodată, succesorii și ajutoarele legitime ale divinităților-păzitoare de lege.

„O imagine sugestivă a valorilor cu care este asociată senectutea în satul nostru tradițional este conținută în așa-numitele colinde de bătrâni, unde cel colindat este înfățișat la o masă ceremonială marcată de semnele îndestulării materiale, ale înțelepciunii și împlinirii existențiale sau alături de Dumnezeu și de sfinți, în prezența unor simboluri ale sacralității" [37]. Izvorul respectului și întruchiparea continuității, bătrânii sunt fundamentul vieții politice, sociale și normative a comunității țărănești. De aceea, poziția lor socială este asociată celui mai puternic prestigiu posibil[38].

CONCLUZII

În societatea contemporană situația bătrânilor ca generație este definită demografic în contextul creșterii indicelui de dependență (raportarea populației de beneficiari la cea de finanțatori), în contextul îmbătrânirii demografice ca efect al creșterii numărului de bătrâni și scăderii celui de tineri, dar și a neconcordanței cu modelul cultural dominant al societății contemporane, care este cel al persoanei active, tinere, sănătoase, dinamice, deschise la noi experiențe. Astfel, în mod paradoxal, deși compoziția socială este dominată de vârstele înaintate, importanța socială este polarizată de vârstele active, ale adulților tineri. Preocupările față de bătrânețe se adresează mai ales serviciilor sociale și medicale, fiind subsumabile definirii ei ca „problemă socială".

Spațiul țărănesc actual este și el atins de aceste tendințe ale societății urbane. Aici însă, fenomenele contemporane au evoluții diferite. Astfel, îmbătrânirea demografică este mult mai accentuată la sat, față de oraș datorită plecării tinerilor

[36] Paul Stahl, *op. cit.*
[37] *Ibidem*, p. 148.
[38] Traian Herseni, *op. cit.,* p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro

spre spațiul civilizațional, economic și profesional urban, dar și întoarcerii pensionarilor în spațiul sătesc[39]. Datorită chiar acestei situații, bătrânii mediului sătesc actual sunt mult mai activi decât cei din mediu urban: „Spre deosebire de oraș, unde îmbătrânirea activă este o exigență, un fel de ultimă visare a grupei de vârstă terțiare, în sat, îmbătrânirea activă este o coerciție”[40], dar una care, am adăuga, îi menține în centrul vieții sociale sătești și nu la marginea ei. Cercetările antropologice și sociologice leagă importanța socială a bătrâneții de vitalitatea populației, prin constatarea unei asocieri directe între respectul bătrâneții și genealogiile tinere în cadrul culturii familiale[41]: familiile în care bătrânii sunt prezenți și prețuiți optează în măsură mai mare pentru un model reproductiv de 3 sau mai mulți copii născuți de o femeie, fiind importantă continuitatea sau „speranța de viață colectiv sau genealogică”, în vreme ce familiile în care bătrânii nu sunt prezenți și prețuiți optează pentru un model reproductiv de maxim 2 copii născuți de o femeie, sau adoptă chiar modele familiale atipice (celibat prelungit sau definitiv, cupluri fără copii ș.a.), fiind importantă speranța de viață la naștere, adică prelungirea propriei vieți, indiferent de viața colectivă[42].

De aceea, propunem concluzia că modelul antropologic al bătrâneții țărănești nu este o etapă de evoluție socială depășită, ci ar putea fi o soluție atât pentru reintegrarea socială și refacerea stimei de sine a bătrânilor, cât și pentru reconcilierea generațiilor și stimularea modelelor familiale favorabile creșterii generațiilor tinere. Importanța acestor mize ne îndreptățește să considerăm că soluția regăsirii valorilor tradiționale (inclusiv a celor țărănești românești) nu va fi ignorată în numele necesității unei evoluții, uneori șovăitoare, spre urbanitate.

[39] Dumitru Sandu, *Migrația internă dominată de drumul spre sat* (1990–2016) [The internal migration with its dominant orientation towards villages], în Vasile Ghețău (coord.), *Demografia României*, București, Editura Academiei Române, 2018, p. 222–244.

[40] Ilie Bădescu, *Bătrânețea pe toate fețele...,* 2014, p. 19.

[41] Cornelia Rada, *Aging and intergenerational care* [Îmbătrânirea și îngrijirea intergenerațională], p. 143, în „Anthropological Researches and Studies”, 8/2018. p. 134–143. Disponibil online la: http://doi.org/10.26758/8.1.13 (accesat la data de 3 decembrie 2019).

[42] Ilie Bădescu, *op. cit*, p. 23–24.

https://biblioteca-digitala.ro

SATUL „NESCHIMBAT” SUB PRESIUNEA INEVITABILELOR SCHIMBĂRI*

NICOLAE CONSTANTINESCU

The "Unchanged" Village under the Pressure of Unevitable Changes

Seen by the traditionalist poets as unchangeable as Almighty God Himself, the village underwent clear changes in its centuries old history, from the peak of the Middle Ages to the recent times. However, the sociologists and the ethnologists noticed the permanent changes of the village under the pressure of technical, economic, social events. Be them slow, as it happened in the older times, or very rapid, as it happened in the recent times, these changes put their marks on the life of the new villages' inhabitants that no more resembles the old settlements, as they were described by the ethnographers of the past.

Keywords: *village, peasantry, small-communities, tradition, dynamics, changes*
Cuvinte-cheie: *sat, țărani, comunități mici, tradiție, dinamică, schimbări*

„Lângă sat iată-mă iarăși,/Prins cu umbrele tovarăș./
Regăsească-mă pe drumul/Începutului, străbunul./
Câte-s altfel – omul, leatul!/Neschimbat e numai satul,/
Dup' atâți Prieri și toamne,/Neschimbat ca Tine, Doamne."

(Lucian Blaga, *Întoarcere*, în vol. *La curțile dorului*, 1938)

S-a făcut mult caz, de către filosofi și sociologi de diferite orientări, marxiști și nemarxiști, pe marginea acestor versuri din poezia lui L. Blaga, care își trimit ecoul în discursul de recepție al poetului la Academia Română, cu titlul semnificativ *Elogiu satului românesc* (1937). Nu îl scutește de critică nici măcar prof. Ioan Petrovici, în răspunsul său la discursul de recepție al proaspătului academician: „În pofida metodelor intuiționiste și instinctiviste, d-ta, iubite coleg, te menții, filosoficește, în lagărul raționalist, luptând să lărgești până la maximum puterea de far a inteligenței noastre – eu aș zice chiar puterea ei de comprehensiune".

Mult mai vehement se arată a fi, imediat după rostirea discursului de către Lucian Blaga, sociologul H.H. Stahl, care îl vituperează pe L. Blaga într-un eseu polemic, *Filosofarea despre filosofia poporului român* (1938), reluat, câteva decenii mai târziu, în volumul *Eseuri critice* (1983).

* Comunicare pregătită pentru „Colocviile Brăiloiu", Ediția a XI-a, *Mutații funcționale ale modelelor culturale în satul contemporan*, 24–25 octombrie 2019, la care nu am putut participa.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 215–220

https://biblioteca-digitala.ro

Sigur, L. Blaga anticipa astfel de reacții și afirma răspicat, încă de la început, că nu a făcut vreodată „cercetări tocmai sistematice și cu stricte intenții monografice cu privire la satul românesc” și că „satul trăiește în mine într-un fel mai palpitant, ca experiență vie”[1], precizări care ar fi anulat sau măcar ar fi diminuat criticile preopinenților.

Satul imaginat sau gândit sau trăit de L. Blaga, numit de el „satul-idee”, este „satul care se socotește pe sine însuși «centrul lumii» și care trăiește în orizonturi cosmice prelungindu-se în mit”[2], iar „satul situat în inima unei lumi își e oarecum sieși suficient. El n-are nevoie de altceva decât de pământul și de sufletul său și de un pic de ajutor de sus, pentru a-și suporta cu răbdare destinul”. O spune poate încă mai elocvent în limbajul poeziei: „Copilo, pune-ți mânile pe genunchii mei./ Eu cred că veșnicia s-a născut la sat./ Aici orice gând e încet/ și inima-ți zvâcnește mai rar,/ ca și cum nu ți-ar bate în piept,/ ci adânc în pământ undeva./ Aici se vindecă setea de mântuire/ și dacă ți-ai sângerat picioarele/ te așezi pe un podmol de lut./ Uite, e seară/ Sufletul satului fâlfâie pe lângă noi,/ ca un miros sfios de iarbă tăiată,/ ca o cădere de fum din streșini de paie,/ ca un joc de iezi pe morminte înalte”[3].

Fidel principiului estetico-filosofic de a nu „strivi corola de minuni a lumii”, poetul rostește în limbajul poeziei sentințe cu pronunțat conținut filosofic, de filosofie a culturii – satul etern, ritmurile mai lente ale vieții în așezărilor rurale, rosturile curative ale satului care „vindecă setea de mântuire” și al cărui suflet „fâlfâie pe lângă noi”.

Pentru un raționalist și un materialist precum H. H. Stahl, toate aceste imagini, care transcriu sentințe formulate cu tonul grav al unui discurs academic, nu sunau bine. Dar pentru un sociolog și istoric al ideilor științifice, precum George Em. Marica, optica filosofului L. Blaga era acceptabilă. Pentru el, satul poate fi definit ca o „unitate cu bază geografică, cu o populație agricolă și puțin numeroasă, puțin deasă, sedentară și omogenă, o unitate durabilă, puțin diferențiată și stratificată, însă bine integrată. O unitate nevoluntară și nefinală (chiar o comunitate de viață), o unitate primară și totală (o unitate completă, fără să fie complexă, ci relativ simplă) și o unitate autonomă, mai bine zis autarhă, determinată de tradiție, care explică în mare măsură fixitatea, stabilitatea sa, iraționalismul motivației sociale și conformismul social puternic ce domnește la săteni, ca și felul rutinar al socialității lor, caracterizată prin predominarea raporturilor personale, intime, directe, totale etc.”[4].

---

[1] *Discursuri de recepție la Academia Română*, Ediție îngrijită de Octav Păun și Antoaneta Tănăsescu. Prefață de Octav Păun. Documentar de Antoaneta Tănăsescu, București, Editura Albatros, 1980, p. 250.

[2] *Ibidem*, p. 256.

[3] *Sufletul satului,* în vol. *În marea trecere,* 1924.

[4] George Em. Marica [1941] 1977, apud *Dicționar de sociologie rurală,* 2004, p. 453, vezi G. Em. Marica, *Încercare de definire a satului* [1942], în *Studii sociologice*. Ediție de Gheorghe Cordoș și Traian Rotariu, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 1977.

https://biblioteca-digitala.ro

Se pot reține câteva date ale acestei realități socio-umane: teritorialitate, populație agrară, sedentară și omogenă, puțin diferențiată, relativ simplă, „determinată de tradiție”, fixitate, stabilitate, „conformism social puternic”, „predominarea raporturilor personale, intime, directe, totale”, caracteristici comentate în detaliu de autorul articolului din *Dicționar de sociologie rurală*[5].

Nu este, poate, întâmplător faptul că, într-un mic studiu, un eseu de fapt scris în 1933 și publicat în revista „Criterion”, revistă de orientare „europeană” a tinerilor intelectuali din România Mare de după Unire, H. H. Stahl formulează câteva opinii de istorie socială, în articolul *Satul*[6], republicat în volumul *Eseuri critice despre cultura populară românească,* opinii consonante parțial, în orice caz nu mult, nu substanțial divergente cu cele ale lui L. Blaga (1937) sau ale lui George Em. Marica (1941).

Întâi, o afirmație cu caracter general: „Forma caracteristică de viață a poporului român este aceea a satului”[7]. Apoi, „... satul reprezintă o structură socială și o mentalitate aparte”, opusă orașului, dar neluată în seamă de cei care fac politica statului de atunci, iar o primă concluzie ar fi *necesitatea cunoașterii științifice a satului*, considerată a fi „o datorie națională, pentru că, singură ea, ne poate duce pe calea cunoașterii națiunii, la o conștiință națională în sensul cel adevărat al cuvântului”[8]. Mai departe, e reluată prima aserțiune: „În primul rând, adevărul de la care trebuie să pornim este acela că realitatea satului există, ca un fapt capital pentru noi”, și, subsecvent acesteia, rolul populației acestor sate, „o țărănime creatoare foarte puternică. Nu numai ca masă numerică și întindere spațială, dar și ca structură”[9]. În fine, fără a intra în amănunte, sociologul susține forța de creație a „obștii”, a grupului, am zice astăzi, și a rolului acestuia în permanentizarea tradiției: „Avem în fața noastră nu copierea a ceea ce s-a făcut, ci idealul creării veșnic noi, a unor lucruri cât de îndrăznețe, cu singura chezășie că pornim de la un temei sigur, acela al neîntreruptei legături cu felul de a fi al colectivității”[10].

E o chestiune de frazare, de formulare; între „eu cred că veșnicia s-a născut la sat” și „idealul creării veșnic noi” se întind nevăzute linii de unire. Se înscrie în acest dialog Mircea Eliade, prietenul din tinerețe al lui H. H. Stahl, atacat frontal și, pe alocuri, de fapt, cam peste tot, pe nedrept, de sociologul de formație marxistă H. H. Stahl, într-un studiu polemic, *Mircea Eliade și teologia satului arhaic românesc*[11].

---

[5] Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (coord.), București, Editura Mica Valahie, 2004, p. 452–454, semnat M. P. (Mihai Pascaru).

[6] Henri H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, Editura Minerva, 1983, p. 275–283. (În nota de subsol se specifică: „Apărut în revista Criterion, 1933”, dar revista respectivă a apărut în 1934–1935!)

[7] H. H. Stahl, *Eseuri critice...,* ed. cit,. p. 275.

[8] *Ibidem*, p. 277.

[9] *Ibidem*, p. 281.

[10] *Ibidem*, p. 283.

[11] În *Eseuri critice...,* 1983, p. 149–219.

https://biblioteca-digitala.ro

Dar M. Eliade dădea Cezarului ce e al Cezarului, adică aprecia la superlativ marea realizare a lui Dimitrie Gusti și a echipierilor săi din Școala sociologică prin edificarea Muzeului Satului ca o expresie vie a unității civilizației țărănești, indicând „forța de creație", în cadrele „unei civilizații țărănești unitare". Încheierea teoretică la care ajunge istoricul religiilor merită să fie citată în întregime: „*Muzeul Satului* ne dovedește un lucru: rezervele de creație și dorul de reînnoire al maselor țărănești. Numai că această creație vor s-o împlinească ei, după dorul lor, și această înnoire s-o facă după nevoile lor și prin inițiativa lor. Sub aspectul static al civilizației țărănești se ascunde, de fapt, o continuă împrospătare, o neistovită creație (lucrul se verifică, de altfel, și în folclor). Dar această creație nu se poate face oricum și în orice direcție. Sensibilitatea și intuiția țărănească prefac, îmbogățesc, topesc în forme noi – un material pe care e capabilă să-l asimileze. Ceea ce, pentru un orășean, pare static, într-o civilizație țărănească este de fapt *continuitatea unității stilistice* [*s. n., N. C.*]"[12].

Intrăm în zona unor considerații de ordin estetico-filosofic, consonante cu aprecierile de aceeași sorginte formulate de L. Blaga în discursul său de recepție: „Satul ca așezare de oameni, colectiv cuprinși de formele interioare ale unei matrici stilistice, poartă pecetea unei unități și are caracterul unui centru de cristalizare cu raze întinse spre a organiza în jurul lui un cosmos"[13].

Forța de regenerare a satului, capacitatea lui de a se perpetua, de „a organiza în jurul lui un cosmos" (cf. mai sus) transpare și în gândirea modernă, a unor sociologi contemporani: „Satul, deși supus în continuare unor presiuni de natură economică, socială, chiar antropologică, refuză să dispară – aceasta este principala noastră constatare. El se transformă, orbitând în jurul unor axe spirituale și sociale din puteri ce-i pot asigura reconstrucția ca tip social"[14].

Preocupați mai mult de „fotografierea" cât mai exactă a realității satului, de descrierea în amănunt a așezării numite sat, a structurii lui, a mișcărilor cu efecte în însuși modul de existență a acestui fapt de cultură, etnografii ne-au lăsat imagini clare, elocvente, ale unor sate concrete în reprezentarea lor etnografică, dar fără „palpitul" vieții din vatra sau din hotarul acelor așezări. O imagine a acestor așezări rezultată din descrierea lor exactă, în decurs de câteva decenii de cercetări la fața locului, consemnate în mii de fișe, scheme, imagini, fotografii, în monumentalul *Atlas etnografic român*[15], în al cărui capitol *Satul* Ion Ghinoiu notează: „Satul adăpostește o comunitate rurală ai cărei membri sunt legați prin relații de rudenie, solidaritate și bună vecinătate și cuprinde din punct de vedere teritorial o zonă rezidențială, vatra, și o zonă productivă, moșia. La rândul său, vatra se împarte

[12] Mircea Eliade, *Muzeul Satului* [1936], în vol. *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie.* Ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1992, p. 230.
[13] Lucian Blaga, *op. cit.*
[14] *Tratat de sociologie rurală* ..., p. 131.
[15] Coordonator dr. Ion Ghinoiu. *Habitatul,* volumul I, București, Editura Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

teritorial și spiritual, în așezarea celor vii, satul, alcătuit din gospodării, și așezarea celor morți, cimitirul, alcătuit din morminte”[16].

Însă, pentru satul din spațiul central-european și, în mare, și pentru satul românesc, „satul deplin dezvoltat, cu ogorul parcelat în fâșii regulate și organizare de obște, este mai de grabă rezultatul unei evoluții mai lungi și a apărut abia când, la începutul de înflorire medievală, economia țărănească s-a intensificat și au fost necesare reglementări comune pentru utilizarea teritoriului local”, adică, după R. Fossier, între 930 și 1080. „Geneza satului este expresia unei transformări profunde care s-a petrecut în timpul Evului Mediu de vârf, în special în structura așezărilor rurale, în agricultură și în orânduirea socială și feudală”[17].

Așadar, „veșnicia” satului (românesc), ca spațiu de locuire al unei populații ocupate, în mare, cu cultivarea pământului și, în paralel, cu creșterea animalelor, are, cel puțin în Europa, o „vârstă”, considerabilă e adevărat, parcurgând, pe durata unui mileniu și mai bine, etape, trepte, dezvoltări marcate de progresul tehnologic, de tectonica socială, de la organizarea gentilică la colectivizarea forțată din spațiul est-european, începând cu Rusia Sovietică și, mai târziu, cu țările din „lagărul socialist” de după al Doilea Război Mondial și continuând cu procesul „decolectivizării” de după căderea Zidului Berlinului și reformele următoare procesului de integrare a statelor central și est-europene în Uniunea Europeană[18].

Un asemenea parcurs era întrevăzut de H. H. Stahl care asuma că, deși nu deținea, la vremea scrierii amănunte, „în vremea fundării primelor noastre state autohtone [...] populația locală nu putea fi decât «teritorializată», așezată adică statornic pe anumite teritorii, care nu puteau fi altceva decât teritorii sătești, etapa finală a unui vast proces anterior de dizolvare a unor organizații gentilice”[19].

Imaginea satului și a țăranului s-au schimbat, lent la început, din ce în ce mai rapid în vremurile mai noi, încât, cu îndreptățire, putem să ne întrebăm, alături de scepticii zilelor noastre, „care sat?”, „care țăran?”. Valurile istoriei sociale au modificat substanțial contururile satului tradițional și profilul locuitorului lui din veac și a nu ține seama de aceasta e tot atât de grav ca a rămâne agățați de o imagine fantomatică a unei realități mereu în schimbare. Cincizeci de ani de agricultură socialistă, impusă printr-un „război împotriva țărănimii”[20], glorificați în literatura și arta de partid și de stat, în presa și în documentele oficiale, însemnând depopularea satelor, devenite „dormitoare” pentru țăranii-muncitori la oraș,

[16] Ion Ghinoiu, *Introducere* la capitolul *Satul. The Village. Le Village. Das Dorf*, în *Atlasul etnografic român*. Vol. I, *Habitatul,* p. 36–37.

[17] Werner Rösener, *Țăranii în istoria Europei* [versiunea în limba germană, 1993]. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 73.

[18] O analiză coerentă a acestor procese și schimbări la Werner Rösener, *op. cit.*, passim.

[19] H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești* [1959]. Ediția a doua, revăzută. Vol. II. *Structura internă a satelor devălmașe libere,* București, Editura Cartea Românească, 1998, p. 12.

[20] Vezi *Războiul împotriva țărănimii. Anii colectivizării (1949–1962)*, documentar realizat de un colectiv de cercetători de la Muzeul Național al Țăranului Român, București, Editura Martor, 2012.

https://biblioteca-digitala.ro

industrializarea forțată, urbanizarea localităților rurale, cu blocuri pentru specialiști și încălzire la soba cu lemne, fără canalizare, cu toalete în fundul curților, cu o sărăcie extremă, prezentată ca o „creștere permanentă a nivelului de trai al poporului muncitor", au însemnat mult pentru identitatea satului românesc, devenit în „cântecul nou" din „folclorul zilelor noastre", „plai cu flori", „mândră grădină", „Fiecare sat e-o floare/ Mândră și mirositoare", cu o completare rizibilă: „Și orașele sunt perle/ Rupte din cerul cu stele"[21].

Au urmat, încă mai rapid și neașteptat, deceniile de după căderea comunismului (așa se zice!), decolectivizarea, revenirea pământului la foștii lui proprietari (câți au mai rămas), la o agricultură de subzistență, improprie timpului prezent, înlocuită, cu eforturi, cu forme ale agriculturii moderne (ferme, mașini agricole), dar cu o forță de muncă nelocală, satele devenind, în multe locuri, sate de vacanță pentru foștii țărani plecați la muncă în străinătate.

Satul a devenit un nou teren pentru sociologi și etnologi, chemați să-l descopere și să lase documente de studiu pentru cei care vin.

[21] Cf. Nicoleta Coatu, *Lirica populară românească cu tematică actuală. Clasificare tematică a variantelor motivice*, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, „Colecția națională de folclor", București, Editura Minerva, 1984, p. 97.

https://biblioteca-digitala.ro

VRANCEA CUNOSCUTĂ ŞI NECUNOSCUTĂ: PROSPECT DE PATRIMONIU ÎN ZECE SATE CONTEMPORANE

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

Prospecting Intangible Cultural Heritage in Ten Contemporary Romanian Villages in Vrancea County

A long-term partnership between the Ethnology BA and MA programmes at the Faculty of Letters, University of Bucharest and the Cultural Centre of Vrancea county provided the opportunity of doing repeated ethnological field reasearches in Vrancea county in the period 2011-2018. Each year, research teams composed of professors and students spent a week in a commune and two times in two neighbouring rural settlements, as follows: Suraia (2011), Râmniceni (2012), Nereju (2013), Năruja and Nistoreşti (2014), Vintileasca (2015), Vulturu (2016), Soveja and Câmpuri (2017), Dumbrăveni (2018). Preliminary results of field researches have been published in six collective volumes and several articles so far. Our approach could be best defined as a combination of "ethnology/ anthropology at home" and "fieldwork practice" in the mainly philological frame of the national tradition of folklore studies and village studies. We aimed to prospect the intangible cultural heritage filling in the local variants of folkloric repertoires which were active or latent in each village and also trying to find out the insiders' cultural identity 'checklist'.

As an ethnological reference, Vrancea county is well known for the archaic form of property in its most conservative part, Ţara Vrancei, which was still being preserved at the beginning of the twentieth century. Nevertheless, we argue that by detecting representative informants acknowledged as such by the members of their communities (we named them "heritage persons") and carefully recording their accounts (usually oral autobiographies abounding in ethnographic information and comments upon family and social life), we could access 'imponderable' fragments of intangible cultural heritage which would otherwise pass unnoticed. Such a "heritage person" is Zoiţa Mocăniţă (born in 1928), a peasant-poet from Vulturu but also a woman who can transmit precious information about village life in the recent past.

Keywords: *intangible cultural heritage, Romanian contemporary village, Vrancea county, local identity, peasant poet*

Cuvinte-cheie: *patrimoniu cultural imaterial, sat românesc contemporan, judeţul Vrancea, identitate locală, poet-ţăran*

DATE DESPRE CERCETĂRILE ETNOLOGICE DE TEREN DIN VRANCEA (2011–2018)

Începând din anul 2011, Centrul Cultural Vrancea a iniţiat un parteneriat cu Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti, vizând realizarea, de către cadre didactice, studenţi, masteranzi şi absolvenţi ai programelor de studii cu

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 221–234

https://biblioteca-digitala.ro

specializarea Etnologie (licenţă) şi Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor (masterat) a unor cercetări etnologice de teren în sate vrâncene selectate de partenerii judeţeni. Cercetările, finanţate exclusiv de Centrul Cultural Vrancea, au urmărit iniţierea unor depozite de documente multimedia digitale, conţinând cu precădere date despre patrimoniul cultural intangibil al localităţilor investigate, publicarea unor volume colective de materiale obţinute din sistematizarea şi contextualizarea informaţiei de teren şi diseminarea rezultatelor acestui parteneriat în mediile academice şi profesionale naţionale şi internaţionale.

În perioada 2011–2018, am realizat opt cercetări de teren, prospectând patrimoniul cultural imaterial din 10 sate şi comune vrâncene (Suraia, Râmniceni, Nereju, Năruja, Nistoreşti, Vintileasca, Soveja, Câmpuri, Vulturu, Dumbrăveni) şi publicând, sub egida Centrului Cultural Vrancea, şase volume[1] despre localităţile explorate şi mai multe studii[2] în care am valorificat informaţiile culese.

În aceeaşi perioadă, Centrul Cultural Vrancea a derulat o serie de proiecte de documentare şi valorificare audiovizuală a patrimoniului judeţean. Printre acestea,

[1] *Suraia, Vrancea. Tradiţii, patrimoniu, identitate*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Anca Enache, Ioana Fruntelată, Sabina Lungu, Alexandra Micu, Alexandra Necula, Sorin Şuşca, Alexandru Tudose, Manuel Vieru, Centrul Judeţean pentru Promovarea Culturii Tradiţionale, Artelor şi Meseriilor Vrancea, Timişoara, Editura Brumar, 2012; *Râmniceni, Vrancea. Instantanee monografice*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată şi Adrian Stoicescu. Autori: Andrea Crăciun, Ioana Fruntelată, Sabina Lungu, Nicoleta Matei, Irina Oprea, Alexandra Necula, Florentina Popescu, Adrian Stoicescu, Sorin Şuşca, Ana Maria Vasilescu, Manuel Vieru, Anca Vrăjitoriu (Enache), Centrul Judeţean pentru Promovarea Culturii Tradiţionale, Artelor şi Meseriilor Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2013; *Nereju – patrimoniu viu*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Cătălin D. Constantin, Andrea Natalia Crăciun, Iulia Cristina Divoiu, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Dana Niţu, Melania Oprea, Raluca Penu Tomescu, Gabriel-Cătălin Stoian şi Daniela Ştefan, consultant ştiinţific pentru transcrierile muzicale: Dana-Ioana Manolache, Centrul Cultural Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2014*; De la Năruja la Nistoreşti. În căutarea tradiţiei,* vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Silvia Caraiman, Andrei Chivereanu, Iulia Cristina Divoiu, Cornelia Florea, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Dana-Ioana Manolache, Adrian Pădure, Anca-Maria Pănoiu, Raluca Penu Tomescu, Anca-Maria Vrăjitoriu (Enache), Centrul Cultural Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2015; *Vintileasca – Vrancea. Profil de patrimoniu*. vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Anca Arghiri, Roxana Nicoleta Arsene-Chiriţoiu, Alexandra Butnărescu, Silvia Caraiman, Andrea Natalia Crăciun, Cornelia Florea, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Alexandra Gerea, Andreea Tudor, Anca Maria Enache-Vrăjitoriu, Centrul Cultural Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2016; *Vulturu – Vrancea: Tradiţii în actualitate*, vol. colectiv coordonat de Ioana-Ruxandra Fruntelată. Autori: Florica (Bohîlţea) Mihuţ, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Andreea Florentina Tudor, Mihaela Emilia Vladu, Centrul Cultural Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2018.

[2] Dintre acestea, amintim: Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Întoarcere la Nereju. Redescoperirea unui tópos etnologic,* în Cristina Bogdan, Silvia Marin Barutcieff (coord.), *Călători și călătorii. A privi, a descoperi*, vol. 2, *Incursiuni în literatură și antropologie,* Editura Universității din București, 2016, p. 291–304; Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Colindatul de ceată bărbătească și identitățile locale*, în „Caietele ASER", nr.12/ 2016. *Identitate și alteritate. Valențe ale patrimoniului etnologic în cercetarea actuală*. Volum *In honorem* Ligia Fulga la 65 de ani, Asociația de Științe Etnologice din România, Brașov, Editura Transilvania Expres, p. 87–106; Ioana-Ruxandra Fruntelată, *"Carols" for the Dead. Instances of a Dissolving Ritual Sequence in Romanian Contemporary Villages,* în „Ethnologia Balkanica, Journal for Southeast European Anthropology", Volume 20/ 2017, Klaus Roth, Milena Benovska (eds.), Wien, Zürich, LIT Verlag, Berlin, 2018, p. 215–232.

https://biblioteca-digitala.ro

menţionăm editarea, în anul 2012, a CD-ului *Colinde din Râmniceni, Vrancea*, cuprinzând 11 colinde din repertoriul cetei bărbăteşti a satului Râmniceni, cu texte şi transcrieri muzicale publicate în broşura însoţitoare[3] şi filmul dedicat creatorului popular Pavel Caba din Nereju, realizat de Aurelia Cosma şi Janine Vadislav şi propus spre vizionare la Colocviile Brăiloiu cu tema „Satul contemporan – modele culturale şi mutaţii funcţionale" (24–25 octombrie, 2019, Bucureşti).

Deşi cercetările noastre s-au desfăşurat de-a lungul a opt ani şi în zece sate diferite, le putem considera a fi o singură cercetare, pentru că, la fiecare nouă descindere pe teren, ceea ce aflam se adăuga la ceea ce ştiusem şi, de multe ori, datele referitoare la o localitate „răspundeau" unor întrebări pe care ni le ridicase investigaţia în alta, astfel încât astăzi vedem aceste terenuri succesive ca pe nişte terenuri întreţesute.

Aparent, demersul nostru a fost unul „micromonografic", pentru că ne-au interesat în mod egal peisajul şi amintirile din trecut, ocupaţiile reprezentative şi mişcările de populaţii, instituţiile şi ritualurile, patrimoniul folcloric şi formele de patrimonializare a acestuia *in situ* ori datorate unor intervenţii ale operatorilor culturali „de la centru". În fond, însă, oricât de familiarizaţi am fi cu satul românesc „generic", este imposibil ca o vizită scurtă într-o localitate pe care o vedem prima dată să ne permită o cunoaştere monografică, fie şi numai în secţiune contemporană, a vreunui aspect caracteristic din viaţa acesteia. În cazul celor opt cercetări de teren din Vrancea, tehnica monografică ne-a folosit iniţial ca mod de abordare, în special în relaţia cu reprezentanţii instituţiilor locale (care, probabil, nu ar fi înţeles ce căutăm dacă am fi încercat să le explicăm specificul unei cercetări etnologice oferindu-le informaţii academice), şi apoi ne-a ajutat să contextualizăm informaţiile pe care ni le-a „servit" comunitatea.

Ceea ce ne-a preocupat, în fiecare dintre cele zece sate pe unde am umblat, a fost cu deosebire patrimoniul cultural imaterial pe care oamenii îl recunosc (încă) şi şi-l asumă ca pe o marcă de identitate comunitară. Ca să nu facem greşeala de a „inventa" embleme identitare, am ţinut cont, de fiecare dată, de punctul de vedere al celor din interior şi am notat ceea ce ei considerau că este reprezentativ pentru localităţile lor de apartenenţă. Am întrebat despre relaţia cu Biserica şi cu Şcoala, despre cunoştinţe şi credinţe legate de ocupaţii, despre calendare populare, osatura rituală a vieţii de familie, alimentaţie, forme de expresie estetică şi personalităţi deţinătoare de memorie culturală şi capabile s-o exprime ori s-o pună în act. Nu am urmărit epuizarea aspectelor de mai sus, ci doar semnalarea celor mai pregnante dintre ele, pornind de la ideea că niciun sat nu seamănă cu altul, o idee confirmată deplin pe teren.

[3] Consultant artistic: prof. dr. Maricel Ghinea; culegere de texte: Agapie C. Petrică şi Agapie C. Marius; autor: *Anonimus*; transcriere muzicală: cons. art. Eugen Dănuţ Stoianof; foto: Cătălin Vlădescu; tehnoredactare: Toni Boştiog; editor: Centrul Judeţean pentru Conservarea Culturii Tradiţionale, Artelor şi Meseriilor Vrancea [Denumirea oficială a Centrului Cultural Vrancea în anul 2012, *n.n.*].

https://biblioteca-digitala.ro

În toate cazurile, răspunsul comunităţilor la curiozitatea noastră „calitativă" a fost peste aşteptări. De multe ori, ne-am întâlnit cu oameni care păreau că ne aşteptaseră ca să ne comunice lucruri deosebit de importante şi am consemnat mărturii unice despre un *ethos* rural vital pentru înţelegerea civilizaţiei şi a culturii româneşti ori mai larg, „ţărăneşti". Astfel de întâlniri ne îndreptăţesc să susţinem utilitatea cercetărilor de teren etnologice în satele contemporane, singurele în măsură să capteze şi să păstreze câteva dintre manifestările prezente ale culturii originare a umanităţii transmise pe căile oralităţii familiale şi comunitare până în vremurile noastre.

CADRE TEORETICE ALE CERCETĂRII: „ETNOLOGIA ACASĂ" ÎN EUROPA ŞI ÎN TRADIŢIA ACADEMICĂ NAŢIONALĂ

Prin faptul că s-au repetat, în condiţii asemănătoare, pe durata a opt ani de zile, o durată lungă pentru observarea „pe viu" a dinamicii sociale şi culturale zonale, cercetările noastre etnologice în satele vrâncene ne-au obligat la anumite încadrări teoretice. „Eticheta" cel mai simplu de aplicat asupra lor ar fi aceea a „etnologiei acasă", fără ca prin aceasta să înţelegem „etnologie postsocialistă" ori „postcomunistă"[4], ci mai degrabă *community studies / village studies,* în sensul definit de „antropologia acasă"[5].

În acelaşi timp, cel mai important cadru teoretic al demersului nostru a fost furnizat de tradiţia naţională, aceea care fundamentează, orientează şi organizează, până la urmă, „etnologia în tot atâtea etnologii specifice"[6]. După cum afirmă Jean Copans: „Geneza, cronologia, programul real al etnologiei depind de factori politici şi intelectuali, instituţionali şi ştiinţifici, care înregistrează variaţii semnificative între naţiunile europene şi Statele Unite ale Americii"[7].

Prin urmare, ne-am situat mai ales în linia cercetărilor clasice de folcloristică literară, asumându-ne apartenenţa la tradiţia universitară bucureşteană a etnologiei filologice întemeiate de Hasdeu şi Densusianu şi reprezentate strălucit de D. Caracostea, Ovidiu Bîrlea, Mihai Pop şi discipolii acestora. Am avut printre priorităţi înregistrarea unor mostre de creaţie poetică orală (oraţiile la Plug, oraţiile de nuntă şi

[4] Este interesant cum prefixul „post", asociat cu obstinaţie unei viziuni „postmoderniste" asupra lumii care a obosit de mult să se mai delimiteze de modernism, primeşte o conotaţie politică în ştiinţele sociale cărora li se aliniază şi unele antropologii culturale de tradiţie filosofică ori istorică.

[5] Noţiunea *anthropology at home* se suprapune, practic, peste acelea de *community studies* sau *village studies*. Cel care a promovat-o e savantul britanic Anthony Cohen, studiind fenomenele identitare în insula Whalsay, în condiţiile mobilităţii sociale şi a fluxului continuu între oraş şi sat, specific Marii Britanii. Similar lucrează şi Marilyn Strathern, care face teren într-un sat din Essex (Elmdon) şi e interesată de identitatea locală şi de raportarea autohtonilor la străinii nelocalnici din satul respectiv. Cartea rezultată din cercetarea ei se numeşte *Kinship at the Core: an Anthropology of Elmdon*, 1981. Informaţii preluate din Martine Segalen (sub direcţia), *Etnologie. Concepte şi arii culturale*, traducere de Margareta Gyurcsik, Timişoara, Editura Amarcord, 2002, p. 248.

[6] Jean Copans, *Introducere în etnologie şi antropologie*, traducere de Elisabeta Stănciulescu şi Ionela Ciobănaşu, prefaţă de Dumitru Stan, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 48.

[7] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

colindele de ceată bărbătească ori alte subcategorii din repertoriul festiv hibernal fiind printre textele cel mai bine păstrate în satele vrâncene pe care le-am străbătut), interesându-ne, deopotrivă, recunoaşterea şi aşezarea în context actual a „sistemelor" unor „categorii native ale culturii profunde", dar şi alte subiecte esenţiale pentru înţelegerea tradiţiilor moştenite în oralitate, precum „variabilitatea culturilor [coexistente şi interferente în satul românesc generic al începutului de mileniu trei], rolul personalităţilor, procesualitatea fenomenelor, autoritatea modelelor"[8].

Munca de teren de echipă pe care am desfăşurat-o ar putea fi asemănată cu acele cercetări studenţeşti coordonate de profesorii universitari Mihai Pop (de la Bucureşti)[9], Dumitru Pop (de la Cluj) şi Vasile Adăscăliţei (de la Iaşi) prin anii 1970–1980. Printre investigaţiile zonale sistematice pe teren rural iniţiate de profesorul Mihai Pop, aceea din Ţara Loviştei, continuată după 1989 de profesorul Nicolae Constantinescu în mai multe localităţi rurale vâlcene[10], se poate constitui într-o referinţă pentru demersul nostru. În acelaşi timp, am putea să ne raportăm, într-o oarecare măsură, şi la „cercetările-şcoală" conduse la începutul anilor 2000 de cadre didactice universitare de la *l'École des hautes études en sciences sociales* din Paris[11].

Ca metode, am folosit şase cadre de interviu[12], construite după modelul repertoriilor de date etnografice furnizate de *Atlasul etnografic român* şi de corpusurile publicate din seria *Documente etnografice româneşti*[13]. De asemenea,

[8] Sabina Ispas, *Cultură orală şi informaţie transculturală,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003, p. 31.

[9] În unul dintre satele cercetate în anul 2016 (Maluri, aparţinând comunei Vulturu, jud. Vrancea), am păşit, la propriu, pe urmele lui Mihai Pop, intrând în casa familiei lui Dumitru (Tantel) Dragomir, unde profesorul universitar bucureştean înregistrase, în august 1989, repertoriul local de colinde.

[10] Una dintre cercetările de teren în Ţara Loviştei, la care am participat şi eu în luna decembrie a anului 2001, s-a finalizat prin publicarea volumului coordonat de Nicolae Constantinescu, *Laboratorul Boişoara*, Râmnicu Vâlcea, Editura Patrimoniu, 2003.

[11] Florence Weber, în *Manuel de l'ethnographe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 75–77, vorbeşte despre cercetări colective, cu scop pedagogic, organizate ca stagii de practică la l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, instituţie universitară pariziană. În cadrul acestor stagii, timp de o săptămână, trei sau patru cadre didactice lucrează cu 10-15 studenţi în Staţiunea biologică a Şcolii normale superioare (l'École Normale Supérieure) din localitatea Foljuif. Faptul că profesorii şi studenţii locuiesc împreună, deşi sunt aproape de Paris, are rolul de a produce o întrerupere (*une coupure*) în raport cu viaţa cotidiană/ universul social al fiecăruia. În fiecare zi, au loc trei etape de lucru: una de observaţie şi anchetă (fiecare cercetător lucrând pe cont propriu sau în grupuri de două-trei persoane), pe care o fac doar studenţii; a doua constând în întocmirea materialelor utilizabile (transcrieri parţiale ale înregistrărilor, notarea ordonată a observaţiilor făcute peste zi, numerotarea şi explicarea fotografiilor etc.); şi a treia etapă, a discuţiei colective, în care se prezintă rezultatele zilei şi se face inventarul problemelor care au apărut în munca de teren a fiecărei echipe.

În cazul cercetărilor noastre din Vrancea, am lucrat în mod similar, cu deosebirea că alcătuirea materialelor (descărcarea şi fişarea înregistrărilor, a fotografiilor, a filmărilor) se realiza de obicei seara, la ore târzii, după „şedinţa sumativă" a fiecărei zile.

[12] Pentru locuire, ocupaţii, meşteşuguri, costum popular, nuntă şi obiceiuri pascale, acestea fiind secvenţele de viaţă tradiţională pe care le-am putut reconstitui cel mai frecvent pe terenul nostru cu ajutorul interviurilor.

[13] Un instrument de lucru nepreţuit pentru noi a fost mai ales *Sărbători şi obiceiuri*, vol. IV, *Moldova, Corpus de documente etnografice. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator general Ion Ghinoiu, îngrijire ştiinţifică şi redacţională Cornelia Pleşca, Emil Ţîrcomnicu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

am utilizat un chestionar cu 69 de întrebări pentru ritualul funerar, simplificând şi adaptând „Chestionarul" tematic elaborat de Henri H. Stahl în colaborare cu C. Brăiloiu în 1938 și publicat prima dată în 1940. Pe teren, însă, am aplicat mai adesea metoda „textelor-convorbiri", înţelegându-le aşa cum le-a gândit Ion Diaconu, ca pe nişte „documente contemporane, strict orale", care exprimă „acte de gândire imediată, spontană, asupra unor lucruri sau întâmplări mai deosebite, ori văzute şi trăite intens de cineva din popor [...]"[14]. În accepţia aceluiaşi autor: „unele texte-convorbiri sunt ca o frescă vie, variată, cuprinzând deprinderi particulare ale unui anume ţinut, printr-o trăire aşa-zisă «ancestrală» [...]. Această realitate etnografică, prin supravieţuire scapă (în manifestarea ei actuală, răzleaţă, ferită, dar disparentă) studiului direct al istoriei, ca şi oricărei consemnări oficiale. Singur cercetătorul vieţii populare o poate descoperi, culege şi studia"[15].

Fără îndoială, echipele noastre nu au avut anvergura şi programul echipelor gustiene ori ale echipelor de cercetători care au completat pe teren chestionarele necesare alcătuirii *Atlasului etnografic român*. Nici nu am beneficiat de expertiza regională a unor echipe cum au fost acelea formate de Otilia Hedeşan pentru explorarea etnologică a Banatului românesc şi sârbesc ori de „centrarea pe problemă" a unor echipe de proiect alcătuite din cercetători aflaţi pe trepte diferite ale iniţierii profesionale[16]. Cu toate acestea, atât componenţa echipelor (interdisciplinară şi intergeneraţională, reunind tineri în primii ani de facultate şi maturi cu formaţii universitare diferite[17]), cât şi configuraţia terenului (implicând, printre altele, o încărcătură istorică şi patrimonială variabilă a suprafeţelor prezentului) ne-au obligat să căutăm soluţii de integrare în rezultatele cercetării a unor subiecte destul de puţin studiate anterior, precum ar fi cotidianul rural, cultura profesională informală a „ţăranului", experienţa pelerinajului religios, experienţa de enculturaţie a intelectualilor cu origini rurale, reconstituirea vieţii culturale locale în perioada 1950–1989, autopatrimonializarea după 1990, ş.a. Identificarea personală cu „sufletul satului" de care are parte, mai devreme sau mai târziu, orice practicant al etnologiei „acasă", ne-a adus în atenţie subiecte precum rolul emoţiei ori problema etică a imersiunii într-o cultură „vie". Recunoştinţa faţă de oamenii din comunităţile vrâncene care ne-au primit în case şi au stat de vorbă cu noi este

[14] *Apud* Cristina Gafu, *Metoda textelor-convorbiri, de la O. Densusianu la I. Diaconu*, în Sabina Ispas, Nicoleta Coatu (coord.), *Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie*, II, *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru*, Partea I, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, p. 75.

[15] *Ibidem*.

[16] Precum, de exemplu, echipele mixte de la Universitatea din Bucureşti şi de la Muzeul de Etnografie din Braşov care au realizat cercetări de teren în cadrul proiectului „Sate contemporane din România – deschideri spre Europa", coordonat de Ligia Fulga şi derulat în perioada 2006–2008, ca urmare a unei finanţări câştigate de la Administraţia Fondului Cultural Naţional.

[17] Studenţi la Etnologie, alături de masteranzi care absolviseră facultăţi de filologie, istorie, psihologie, sociologie, geografie, jurnalism, muzică, teatru, arte plastice, şi de cadre didactice având formaţie de filologi (Ioana Fruntelată), filologi-etnologi (Georgiana Onoiu, Adrian Stoicescu), filologi-arhitecţi (Cătălin D. Constantin) şi istorici (Florica Mihuţ Bohîlţea).

https://biblioteca-digitala.ro

reflectată, parţial, în documentele subiective ale cercetărilor noastre, publicate în cele şase volume apărute sau pregătite pentru cele două aflate în curs de publicare.

Diferite asemenea terenurilor pe care le prezintă, cărţile rezultate din cercetare nu au avut o structură predeterminată, ci au vizat, în principal, punerea în pagină, cu explicaţii şi contextualizări minimale, a datelor culese direct de la faţa locului. Chiar dacă, de multe ori, imaginea reflectată este una fragmentară, credem că „prospectul" pe care l-am realizat poate servi pentru umplerea parţială a unor goluri de informaţie privind evoluţia structurilor de adâncime ale satului românesc la începutul mileniului al treilea.

Fără iniţiativa Centrului Cultural Vrancea, condus de domnul dr. Liviu Nedelcu[18], nu am fi pătruns niciodată în universul satului vrâncean contemporan. Partenerii noştri au finanţat, în perioada cercetărilor (2011–2018), deplasarea pe teren a opt echipe formate în fiecare an din 8 până la 10 oameni, numărând, cumulat, 48 de persoane, studenţi, masteranzi, doctoranzi, absolvenţi, cadre didactice, câţiva dintre ei participând la mai multe cercetări[19]. Unul dintre rezultatele bilanţului schiţat în aceste rânduri este şi formarea unor oameni pentru profesia de etnolog, oameni pe care Vrancea i-a ales, poate, înainte de a o alege ei pe ea şi i-a făcut s-o îndrăgească pentru totdeauna.

O MOSTRĂ DE PATRIMONIU CULTURAL IMATERIAL DIN VRANCEA CONTEMPORANĂ

Înainte de a ajunge în Vrancea, o identificam cu imaginea ei culturală, aceea pornită din legenda Vrâncioaiei ce şi-a trimis cei şapte feciori, Bârsea, Negrilă, Spirea, Spulber, Pavel, Bodea şi Nistor, să lupte alături de Ştefan cel Mare şi, drept răsplată că l-au ajutat pe domnitor, ei au primit şapte munţi pe care au întemeiat şapte sate[20]. Aveam să aflu abia la faţa locului că Vrancea aceasta legendarizată, „republica" ori „Vrancea putneană" despre care citim şi în *Descrierea Moldovei* a

[18] Personal, îi sunt recunoscătoare şi domnului Ion Cherciu de la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, care a recomandat în anul 2011 specializarea Etnologie de la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti pentru parteneriatul cu Vrancea.

[19] În ordine alfabetică, numele membrilor echipelor de cercetări etnologice de teren realizate în cadrul parteneriatului cu Centrul Cultural Vrancea, în perioada 2011–2018, sunt următoarele: Anca Arghiri, Marius Georgian Bobleagă, Alexandra Butnărescu, Silvia Caraiman, Roxana Nicoleta (Arsene) Chiriţoiu, Andrei Chivereanu, Cătălin D. Constantin, Maria Constantinescu, Andrea Natalia Crăciun, Iulia Cristina Divoiu, Ioana Dumenică, Cornelia Florea, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Alexandra Gerea, Marius Daniel Gheorghe, Alexandru Andrei Ghiţulescu, Felicia Hodoroabă Simion, Cristina Hurdubaia, Sabina Lungu, Dana-Ioana Manolache, Nicoleta Matei, Alexandra Micu, Florica (Bohîlţea) Mihuţ, Alexandra Necula, Dana Niţu, Georgiana Onoiu, Irina Maria Oprea, Melania Oprea, Adrian Pădure, Anca-Maria Pănoiu, Raluca Penu Tomescu, Florentina Popescu, Andrei Roşca, Raluca Stavriu, Gabriel-Cătălin Stoian, Adrian Stoicescu, Daniela Ştefan, Sorin Ştefăniţă Şuşca, Andreea-Florentina Tudor, Alexandru Tudose, Lavinia Ţânculescu, Eugen Ţepeş-Stroia, Ana Maria Vasilescu, Petra Daiana Vâlcan, Manuel Vieru, Mihaela Emilia Vladu, Săndica Gianina Voicu, Anca Maria (Enache) Vrăjitoriu.

[20] Simion Hârnea, *Biblioteca populară „Comoara Vrancei"*, ediţie îngrijită de Costică Neagu, Focşani, Editura Terra, 2007, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

lui Dimitrie Cantemir, este, de fapt, doar o parte din actualul judeţ Vrancea, anume Ţara Vrancei, o „cetate" compusă din sate apărate de culmi împădurite şi ai cărei locuitori au trăit multă vreme din creşterea vitelor şi păstorit, apoi din exploatarea lemnului. De asemenea, aveam să învăţ că „Vrancea arhaică" despre care au scris o serie de membri importanţi ai Şcolii sociologice de la Bucureşti, în frunte cu Henri H. Stahl, nu este un ţinut al satelor genealogice, „umblătoare pe bătrâni", cum ne-ar fi putut face să credem legenda Vrâncioaiei, ci o lume rurală organizată după un principiu economic, acela al „obştii devălmaşe"[21].

Dacă este adevărat că Vrancea a intrat în patrimoniul cultural naţional[22], cu deosebire în perioada interbelică, în special prin „inima" ei „arhaică", Ţara Vrancei, am descoperit, în urma cercetărilor de teren, câteva sate din alte zone ale actualului judeţ care le apar etnologilor ca nişte spectaculoase „chihlimbare", păstrând urme stratificate ale vieţuirii rurale tradiţionale. Astfel, la Suraia, Râmniceni şi Vulturu, am păşit în Vrancea „Siretului şi Sireţelelor", un univers rural strâns legat pe de o parte, de lunca roditoare a Siretului, dar şi de drumurile de transhumanţă, dintre care, fără îndoială, drumul Râmnicului este cel mai vestit. Urcând pe Valea Şuşiţei până la izvoarele Milcovului, găsim Vintileasca, o comună „de margine" între Moldova şi Ţara Românească, ai cărei locuitori îşi asumă o identitate „de confluenţă". Tot o expresie a interferenţelor culturale ce aşază în dialog aceleaşi două provincii istorice ale României am găsit şi la Soveja şi Câmpuri, prima fiind o comună formată prin „roirea" unor familii de munteni din zona Muscelului, iar cea de-a doua, o comună răzeşească „get-beget", ce se mândreşte că i-a dat naştere lui moş Ion Roată. În fine, o „altă Vrance" este şi aceea viticolă, marcată, în mod simbolic, de măgura Odobeştilor, dar în care noi

[21] După cum scrie Henri H. Stahl în *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a „monografiilor sociologice",* Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 56, în 1927, la prima lui călătorie acolo, „Vrancea [...] rămăsese încă o insulă «arhaică», folosind un sistem de «devălmăşie» cu totul altul decât cel cunoscut de legislaţia noastră, în speţă de Codul Silvic, de istoricii şi juriştii noştri, formă căreia i-am dat numele de «devălmăşie absolută», nume convenţional prin care am vrut să semnific situaţia în care se află orice bun prisoselnic în aşa măsură, faţă de un număr mic de părtaşi, încât fiecare din ei poate folosi bunul comun fără limită. În adevăr, fiecare vrâncean avea dreptul să meargă la pădure să taie oricât lemn îi trebuia, de oriunde îi venea la îndemână, să defrişeze «runcuri» şi «secături», să ducă oricâte vite la păscut. «Loc fiind destul» de ajuns pentru toată lumea aceasta ţărănească, trăind izolată, cu prea puţine legături cu piaţa, fiecare putea folosi pădurea «după putere şi nevoi», «cum bogatul, cum săracul», «cum bătrânul, cum copilul», aşa cum spuneau paremiile juridice ale «obiceiului muntelui»".

[22] Se poate consulta cu folos, spre ilustrarea acestei afirmaţii, volumul *Focşaniul interbelic* (Nicolae Iorga, *Vrancea şi vrâncenii;* Ion Diaconu (coord.), *Tradiţie şi actualitate românească*), ediţia a II-a, lucrare îngrijită de Costică Neagu, Centrul Cultural Vrancea, Focşani, Editura Terra, 2014, conţinând opinii cu privire la valoarea patrimonială a Ţării Vrancei exprimate de Nicolae Iorga, Simion Mehedinţi, Ion Diaconu, Constantin C. Giurescu. De asemenea, o referinţă utilă este studiul sintetic al lui Ion Chelcea, *Vrancea ca „ţară" între toate celelalte. Individualitatea sa etnografică*, apărut în „Studii şi comunicări". Publicaţia Muzeului Judeţean de Istorie şi Etnografie Focşani, vol. I, 1978, p. 167–190. Amintim şi studiile interbelice despre Vrancea ale lui Ion Conea, publicate postum în volumul *Vrancea: geografie istorică, toponimie şi terminologie geografică*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1993, cu o prefaţă de acad. Al. Graur şi sub îngrijirea lui Lucian Badea, Dimitrie I. Oancea şi Nicolae Stoicescu.

https://biblioteca-digitala.ro

am pătruns în 2018 printr-o altă „poartă”, mergând la Dumbrăveni, sau Târgu Cucu, aşezare importantă de pe drumul Focşanilor, aflată într-o zonă de străveche locuire, pentru că pe coasta Nacului, din satul Cândeşti (unul dintre satele comunei), a fost descoperită o cetate geto-dacică din epoca bronzului mijlociu, cu una dintre cele mai mari necropole din Europa, având peste 700 de morminte de înhumaţie şi incineraţie.

Încercând să detaliem în beneficiu etnologic această schiţă subiectivă a expresiilor naturale şi culturale ale Vrancei contemporane, vom alege un singur exemplu, ce se referă la sondarea patrimoniului unei comunităţi cu ajutorul unui martor implicat al acestuia, o poetă-ţărancă[23].

Când am cunoscut-o, în anul 2016, Zoiţa Mocăniţă din Vulturu (jud. Vrancea) avea vârsta de 88 de ani. Domnul Nicuşor Păcuraru, primarul comunei, ne-a recomandat-o chiar din prima discuţie despre posibili interlocutori, spunându-ne că este o poetă cunoscută pe plan local. I-am făcut o vizită pe data de 12 august 2016 împreună cu masteranda Raluca Stavriu şi fiind o vreme ploioasă şi găsind-o singură acasă, am avut şansa de a sta aproape o zi întreagă de vorbă.

Zoiţa Mocăniţă poate fi numită „om de patrimoniu”, pentru că este una dintre acele persoane ce se situează în centrul comunităţii căreia îi aparţine, nu numai prin reprezentativitatea personalităţii şi vieţii ei pentru lumea ţărănească românească de la începutul secolului al XX-lea, ci şi prin cuprinderea acestei lumi în universul poetic pe care şi l-a constituit.

Deşi a avut un temperament artistic de când era elevă, plăcându-i să participe la serbările şcolare și având o memorie foarte bună, Zoița Mocăniță a început să compună poezii abia la maturitate, când, din cauza unei traume puternice în timpul celei de-a cincea nașteri (în urma căreia copilul ce trebuia să vină pe lume nu a supraviețuit), a început să aibă probleme cu vederea. A umblat la spitale și a făcut tratamente, dar situația nu s-a îmbunătățit.

Harul ei s-a transpus prima dată în cuvinte într-o zi când lucra în grădină și nu vedea și „îmi venea să spun așa, de atunci am început să spun poezii, de când cu ochii... de-atunci am început să fac poezii”. Apoi, cei patru copii i-au plecat pe la școli, „unu' colo, unu' colo, făceam la andrele și îmi venea în gând ca să fac poezie și așa am început să fac poezii. Am făcut poezii până a murit omu' [soțul ei, Vlase Mocăniță], până acum treisprezece ani [în 2003], făceam numai poezii, multe, multe am făcut, da' nu le scriu, am început să le scriu, da' acuma, dacă eu le-am zis mereu, le-am modificat, le-am pus mai frumoase”. De când i-a murit soțul, compune poezii religioase: „am vreo treizeci acuma, numai de religie [...] Mă duc la biserică în fiecare sărbătoare, sunt atentă la fiecare slujbă, la fiecare liturghie. Adun din biserică cuvinte și am făcut rugăciuni, poezii religioase”. „Domnișoară, eu le compun, eu le țin minte și când merg prin casă, mătur... și când merg pe drum îmi vine să zic. Și-mi place tare și când mă duc la biserică, până vine preotul se strânge pe lângă mine

[23] Am propus o analiză a „Chipăruşului”, marcă identitară exotică a localităţii Nereju şi a întregii Ţări a Vrancei, în Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Întoarcere la Nereju*..., în *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

femei, care le place – nu le place la toate, altele zic că buigui [râde] și altele se strânge pe lângă mine și eu le zic, până vine părintele, zic rugăciuni".

Zoiţa Mocăniţă recită ca la școală, cadențat, clar, puțin cântat, cu accente pe finalurile de vers şi de câte ori își amintește de o poezie, ne întreabă cu bucurie: „Vreți să v-o spun?". Faima ei de poetă-țărancă a ajuns în toată Vrancea pe când mergea cu „formaţia artistică" a comunei la diferite evenimente, în anii 1980 și s-a scris despre dumneaei în ziare. La Festivalul naţional „Cântarea României", recita poezii din repertoriul propriu, pe care „le știa toată ţara", avea chiar unele dedicate lui Nicolae Ceauşescu, „da' acum e voie să spui d-alea?". În cele două monografii ale comunei Vulturu pe care le-am consultat, sunt reproduse câteva poezii ale Zoiţei Mocăniţă[24], dar ea și-ar dori o carte de autor, în care să i se publice toate creaţiile. În volumul colectiv despre Vulturu pe care l-am realizat în urma cercetării de teren din anul 2016[25], am reprodus 30 dintre poeziile pe care ni le-a recitat. Poeziile au titluri date chiar de autoarea lor şi sunt fie mici cronici versificate ale unor secvenţe ori întâlniri memorabile din viaţa poetei (*Familia*, *Amintiri din copilărie*, *Scrisoare pentru părinţi*, *Sunt ţărancă*, *Gospodărie ţărănească*, *Comuna mea*, *Aş vrea să fiu militar*, *Radio, prieten bun*), fie poezii ocazionale (*România*, *Sunt româncă*, *Vrancea noastră*, *1 Martie*, *1 Mai*, *A poliţaiului*) sau poezii religioase (*Poezie pentru Sf. Arhanghel Gabriel*, *Poezie pentru Sf. Nicolae*, *Poezie pentru Sf. Ion*, *Rugăciune de dimineaţă*, *Rugăciune de seară*, *Înger nevăzut*, *Dorinţa mea*, *Lumea rea* sau pur şi simplu, *Poezie religioasă*).

Pentru Zoiţa Mocăniţă, poeziile religioase funcţionează ca nişte rugăciuni personale, după cum ne-a exemplificat chiar în ziua când ne-am întâlnit, spunându-ne că recitase de mai multe ori, înainte de a veni noi, poezia *Mulţumire pentru ploaie* („Nu știu de câte ori am zis-o azi, de bucurie că ploua"): „Doamne, Îți mulțumim că Tu ne-ai dat,/ un dar mare și minunat,/ o ploaie bună și curată/ în grădina Ta neuitată,/ văd acum cum râd în soare/ boabe de mărgăritare,/ sclipesc și pe sus și pe jos/ în grădina Domnului Hristos,/ acum pământul s-a răcorit,/ plantele s-au înveselit,/ pe câmpie iarba crește,/ toată lumea-Ți mulțumește,/ păsărelele ciripesc,/ parcă și ele-Ți mulțumesc/ că Tu ne-ai dat ploaie curată/ pentru hrană-ndestulată/ Doamne, un dar sfânt Tu ne-ai dat,/ din gheara foametei ne-ai scăpat,/ de moartea chinuitoare,/ pe sub arșița de soare,/ Tu Ți-ai întors mila către noi/ și ne-ai bucurat, Doamne, cu ploi,/ Îți mulțumim, ceresc părinte,/ de darurile Tale sfinte. Doamne ajută!"

[24] Petrița Gheorghiță Bîlbîe, în *Monografia istorică a comunei Vulturu*, *județul Vrancea*, 2008, amintește condiția specială a acestei creatoare populare, care nu vede să scrie, dar compune în regimul oralității, prezentând, în monografia pe care o semnează, poeziile *Comuna mea, Sunt țărancă* și *Rugăciune – Nașterea lui Iisus*.

Vasile Neagu Ghiță, în *Monografie Vulturul Vrancea 2000.* Partea I, București, Editura Bren, 2008, Partea II, 2010, afirmă că Zoița Mocăniță este un fenomen (prin memorie și talent) și reproduce, dintre poeziile ei, *Vrancea noastră*, *Sunt româncă, Aș vrea să fiu militar*, *Vine Moș Crăciun*, *Nevăzătorul*.

[25] Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Zoiţa Mocăniţă – o zi cu poeta ţărancă din Vulturu*, în *Vulturu – Vrancea: Tradiţii în actualitate*, ed. cit., p. 66–78.

https://biblioteca-digitala.ro

Printre poeziile pe care ni le-a recitat, am remarcat una cu funcţie de verş, *Poezie despre moartea mamei*: „Îmi vine să plâng... plângeam și făceam poezia asta. O verișoară de-a mea, tânără, moartă, și-a plouat toată ziua când a dus-o cu ploaie la cimitir și a lăsat o fată și-un băiat". Versurile sunt compuse din „rolul" copiilor rămaşi orfani de mamă: „Într-o zi caldă de vară/ pe când veneam de la școală/ o telegramă am primit/ că mămica a murit/ și când am ajuns acasă/ mama mea era pe masă/ împodobită-n floricele/ să spună la revedere/ o, mamă scumpă și iubită/ cu floricele-mpodobită/ unde, mamă, ai plecat/ cu sufletu' neîmpăcat/ deschide-ți, mamă, ochișorii/ ca să-ți vezi tu puișorii/ ai crescut, mamă, cu dor,/ o fetiță și-un fecior/ fă-ți, mămico, ochii roată/ și uită-te la a ta fată/ la care-i împleteai cosița/ și-i legai, mamă, fundița/ uite la al tău băiat/ că școala n-a terminat/ cine, mamă-l pregătește/ când la școală el pornește/ cum, mamă, te-ai îndurat/ puișorii ți-ai lăsat/ fără milă, fără dor/ fără niciun ajutor/ cine, mamă, ne-ngrijește/ cine ne mai ocrotește/ cum erai, mămico, tu/ de-ți dădeai și sufletu'/ rău, Doamne, ne-ai blestemat/ pe mămica ne-ai luat/ și nimic n-aveam mai scump/ ca mămica pe pământ". Nu este singurul „verş" compus de Zoiţa Mocăniţa, după cum am înţeles din discuţia cu dumneaei.

De asemenea, şi-a compus o poezie testamentară, numită „Adio" şi doreşte ca aceasta să fie recitată atunci când va fi condusă pe ultimul drum: „Dragii mei, eu am plecat/ unde Tatăl sfânt m-a chemat/ în lumea fără de dor/ și suflet nemuritor/ aici raiul este-nchis/ de-ai făcut bine, ți s-a deschis/ și te-așed în locul potrivit/ după cum ți l-ai pregătit/ dac-ai strâns în cer comoară/ sufletul tău parcă zboară/ părintele Avraam l-a primit/ și viață veșnică i-a dăruit/ omule, trezește-te/ și de suflet îngrijește-te/ că moartea nu știi când vine/ și nu iei nimic cu tine/ iar trupul cel muritor/ nu mai are suflet, nici dor/ el se preface în pământ/ precum a poruncit Tatăl sfânt/ din pământ ești, în pământ vei merge/ așa cum e scris în lege/ la judecata cea dreaptă/ pe rând vine lumea toată".

Dincolo de profilul de creatoare populară, interesant în sine, pe care ne-a lăsat să i-l întrezărim, interlocutoarea noastră din Vulturu ne-a vorbit despre viaţa ei de „ţărancă" şi credem că „autobiografia orală" pe care ne-a comunicat-o este de o importanţă excepţională pentru înţelegerea valorilor tradiţiei rurale moştenite cel puţin până la generaţia căreia-i aparţine.

Pe numele de fată Băzdrăgan, Zoiţa s-a născut în anul 1928, în satul Vulturu de Sus. Nu şi-a cunoscut tatăl, care a murit când ea încă nu venise pe lume. Mama ei fiind văduvă, s-a întors la casa părintească, aşa că Zoiţa a crescut la bunici: „Când eram copil mai mic, făcea mama din lut o căsuță și o văruiam, o lipeam acolo, mi-era drag să fac din nămol câte-un cățeluș". Din pământul cu care lipea mama ei pereții casei, închipuia forme „ca o farfurioară", imaginându-şi că sunt cuibare în care „clocește găina".

A făcut cinci clase la școala din sat și, deși i-a plăcut să învețe și mai ales să participe la activitatea artistică, n-a putut merge mai departe, ci a rămas „la grădinărie". Când Zoița avea 13 ani, mama ei s-a recăsătorit cu un bărbat care avea şi el copiii lui, dar „ne-am adunat frați cu toții, ne-am înțeles foarte bine". „Sora

https://biblioteca-digitala.ro

mea se ducea la clacă și ne lua și pe noi, torcea fete, băieți, ne învăța și pe noi să toarcem la canură. Iarna se făceau clăci, când era noaptea mai mare".

Vara, Zoița lucra în grădina familiei, aflată la distanță de locuință, pe malul râului Putna. Mergeau pe jos până la grădină, unde amenajaseră o colibă cu patru pereți din stuf și o ușă/ deschizătură, cu un pat, o ladă cu mălai, strachină și lingură și un fel de bufet. „Tătica" făcea coliba din stuf mai gros, lipit de fete cu lut pe dinăuntru, iar în partea dinspre grădină au făcut un gemuleț cu sticlă și încă unul „spre șușa". „La colț mai aveam încă o perdea, un dos de stuf, da' nu acoperită, de ținea dos de vânt, aveam cuptior jos de făceam pâine". Mâncarea se gătea în oală de lut la vatră: fierbeau varză, fasole, folosind tizic („băligi uscate", pe care le adunau în sac) drept combustibil.

Grădina se uda cu ajutorul unei roți de apă: „Aicea era apa, gârla, Putna și de aici lângă mal aveam o roată mare și niște coșnițe pe roată care luau apa, o vărsau pe uluc, ulucul se ducea pe canal, canalul uda toată grădina. Cea de aici se învârtea cu caii și o învârtea pe cea cu apă. Mânam caii la roată și cântam. Era frumos cum mergeam și udam grădina. Ne scăldam în gârlă, înotam iepurește, mă duceam cu capu' la fund, dacă stăteam pe malu' gârlii... Putna e apă mai liniștită, se varsă-n Siret mai aproape de Nănești, cândva se vărsa și mai aproape, dar au mutat-o. [...] Am avut o copilărie foarte frumoasă, n-am fost cu ziua să muncesc la altcineva, că aveam grădinăria noastră, tătica avea căruță și încărcam cu saci de ardei grași, ardei lungi, gogoșari, varză, ceapă, de toate". Zoița se urca pe capră cu o soră și mergeau și prin alte sate cu căruța cu zarzavat și strigau: „Hai la zarzavat!" „Prima dată când ne-am dus la Nănești cu zarzavat mi-era rușine să strig". Strigau alternativ, o dată sora ei, o dată ea, dar le venea și să râdă: „Atuncea nu punea lumea în grădină cum pune acuma și lua de la grădinari". Veneau acasă cu căruța goală, cântând de bucurie că au câștigat bani.

La colibă stăteau de primăvara până „se spărgea grădina". Atunci: „tăiam varza, adunam tot, stricam tot ce era acolo și veneam acasă". Dormeau la colibă toată vara, pentru că trebuia să stea cineva acolo, să păzească, dar mergeau și acasă și ajutau „la grâu, la vacă, la păpușoi."

Când s-a făcut domnișoară, Zoița a umblat cu „echipa artistică" locală, apoi s-a căsătorit, la 20 de ani, cu Vlase Mocăniță, un băiat rămas fără ambii părinți de la 19 ani.

„Am avut un soț foarte bun. Ne-am iubit unu' pe altu', ne-am ajutat unu' pe altu', venea de la treabă, el desfăcea porțile, intra, nu mă supăra să mă scoale din somn, venea, intra-n casă – făceam mâncare eu – își punea singur, nu mă scula din pat. Pleca, el singur pleca. Dacă venea de colo, din treabă, de unde venea el, în grajd [găsea] rânit, așternut paie, mâncare pusă la iesle, găleată cu apă pusă-n colț la grajd, intra și dădea apă la iapă. Ne-am ajutat unu' pe altu'. N-aveam nevoie, venea Paștele, trebuia să luăm făină, ca să fac pască, venea Crăciunul, făceam străchini [pentru a împărți]. «Spune-mi ce-ți trebuie» [i se adresa soțul ei]. Mi-aducea zahăr, făină, farfurii, tot-tot-tot ce-mi trebuia. Eu la magazin nu mă duceam să cumpăr ceva, că el mi-aducea de toate. Orez, zahăr, untdelemn, de toate.

https://biblioteca-digitala.ro

Și-aducea sac de sare, și-acuma am tot sac, zahăr lua câte-un sac, untdelemn câte șase sticle, ca să am mai multe. Și-acuma tot la fel am, tot m-am învățat de-atunci. Să am întotdeauna acolo. Când se lasă mai puțin, mi-iau iar".

În viața ei, „mama Zoița" a cultivat cânepă și in, a țesut în război și a tricotat. Soțul avea căruță cu cal și miercurea mergea la Focșani „cu porumb, cartoafe, câte-un porc, vacă, care-o avea de vânzare". Când el pleca la târg, ea se scula de dimineață și până la ziuă, împletea „la ciorapi, la pulovere, la ilice" sau țesea preșuri din cârpe tăiate din cămăși mai vechi. La drum, pregătea turtă pentru soțul ei: „Făină de grâu, o frământam cu țaică și-o lăsam să crească până făceam câte-o turtă așa, rotundă, parcă-mi vine să mai fac și-acuma [...]. Puneam un prosop pe masă și le lăsam acolo și ele creștea. Luam de pe masă, puneam pe plită, aci-n cratiță, aci pe plită, cum vinea, știi, cum vroiam să le fac". Când pleca la moară la Gulianca, soțul lua de mâncare pe drum turtă cu ceapă și cu șuncă. La Gulianca se făcea făină albă, iar Vlase Mocăniță transporta și sacii altor săteni la moară. Cum îl vedea „șefu' morii", cum îl întreba: „Băi, Mocăniță, n-ai mai adus turtă?" „Da, domnule, v-am adus". Și morarul se minuna de gustul turtei făcute de Zoița: „Phuuu, da' ce bună-i!".

Posturile, „mama Zoița" le-a ținut mereu și în ziua în care ne-am întâlnit, ajuna: „ieri am făcut o ciorbă de fasole, și niște cartofi cu niște pilaf așa și compoturi, salată de roșii". Când era mică, mama nu-i dădea hrană „de dulce" în post, zicea că-i „taie popa limba" dacă mănâncă „de dulce": „eram mici, aveam vacă cu lapte și nu ne dădea și ne-am învățat de nu mâncăm, țin posturile".

În gospodăria armonioasă a soţilor Zoiţa şi Vlase Mocăniţă, au crescut şi cei patru copii, „două fete și doi băieți, i-am dat fiecare la casele lor, le-am făcut nunți, le-am făcut ce le-a trebuit".

La fiecare sărbătoare, deși se deplasează greu, pentru că nu vede, Zoița Mocăniță merge la biserică: nu vrea să stea acasă degeaba, așa că se duce să asculte Evanghelia și să se roage. „După masă mai vin copiii [cei doi fii ai ei cu familiile lor locuiesc în Vulturu, iar fiicele sunt una la Focșani și una în Italia], mai ieșim pe șanț, le mai spun la femei rugăciuni pe șanț, radio-șanț". Cândva, participa și la hramul bisericii, fiecare femeie ducea de mâncare acolo, dar acum a îmbătrânit și nu mai poate pregăti. Nu mai merge nici la pomeni, pentru că nu vede... și nu vrea să râdă lumea de ea.

„Eu sunt țărancă. N-am citit ziare, n-am mers pe nicăieri, da' am făcut poezii mulgând vaca, dând la porci... așa era. Patru copii am crescut. Am avut și bune și rele-n viață, ca fiecare om".

La fel ca alţi poeţi-ţărani pe care i-am cunoscut, Zoiţa Mocăniţă are conştiinţa „artei" ei, dar nu o separă de viaţă. Poezia este pentru ea o formă de trăire şi are funcţia de a „rima" un destin greu încercat cu un canon estetic folcloric din care fac parte, deopotrivă, motive şi imagini tradiţionale, în special creştine, dar şi clişee din cultura de masă. Având o memorie prodigioasă şi capacitatea de a reconstitui din detalii aparent neînsemnate un orizont senzorial, experienţial şi spiritual al „ţărăncii" de la copilărie la senectute, în familie, în comunitate şi în „ţară", Zoiţa Mocăniţă manifestă, cu deosebire, generozitatea specifică artiştilor, dorinţa de a se exprima şi a

https://biblioteca-digitala.ro

„performa" în faţa oricui doreşte s-o asculte. Deşi este bine cunoscută doar ca „poetă" în propria comunitate, ar putea să constituie, în special pentru operatorii culturali locali, o persoană de referinţă pentru păstrarea, fie şi numai într-o arhivă ori în memoria celor ce vor s-o înţeleagă, a câtorva dintre esenţele *ethos*-ului rural.

CONCLUZII

Importanţa actualizărilor periodice ale cercetărilor în satul românesc contemporan stă în faptul că în etnologie, observarea vieţii comunitare *in actu* este întotdeauna o practică fără de care nu putem înţelege schimbările care se produc şi cauzele lor interne. Arhivele particulare, accesibile numai la faţa locului, ne pot lămuri, de asemenea, cu privire la evoluţia/ dispariţia unor ipostaze ale elementelor de patrimoniu cultural imaterial. Deplasarea pe teren este şi singura cale pentru a înţelege, fără mediere, mentalitatea oamenilor cu privire la ceea ce trăiesc în prezent, la vremea vieţii lor, în satul natal sau de adopţie.

Cercetările noastre vrâncene, desfăşurate în perioada 2011–2018, au confirmat ideea omogenităţii de adâncime a civilizaţiei săteşti româneşti, în sensul că aceasta continuă să furnizeze, până în zorii mileniului al treilea, un mod viabil de situare în lume, fundamentat pe respectul faţă de mediul înconjurător[26], pe dragostea faţă de familie şi de muncă/meserie şi pe credinţa în Dumnezeu, toate aceste valori conferindu-le interlocutorilor noştri, pe care i-am denumit „oameni de patrimoniu", echilibru şi „prezenţă" în orice împrejurare.

În acelaşi timp, modificările structurale accelerate prin care trece astăzi temelia rurală românească, în special (dar nu numai) din cauza faptului că, din motive pe care nu e locul să le enumerăm aici, îşi pierde „ţăranii", ne-au confruntat şi pe noi cu întrebarea „seculară"[27] a folcloristicii şi etnologiei de urgenţă: „Dispare satul?"

Cu toate că în prospectul nostru de patrimoniu vrâncean am recunoscut încă destule elemente ce ţin de tiparul vechi şi am descoperit altele noi, ce provoacă explorări cu unelte nemaiîncercate, suntem tentaţi să răspundem afirmativ.

[26] Oricât de „ecologist" ar suna această afirmaţie, ea se verifică în tradiţia de locuire şi de muncă a „ţăranului" contemporan, aşa cum arată documentele de teren publicate în cărţile despre satele vrâncene.

[27] În conferinţa lui din 1936, intitulată *În legătură cu Vrancea*, reeditată în vol. *Focşaniul interbelic*, *ed. cit.*, p. 115–120, Simion Mehedinţi scria că „... o întreagă civilizaţie agricolă, păstorească şi industrială, moştenită în parte din epoca neolitică, s-a risipit şi se risipeşte sub ochii noştri". Şi, mai departe: „... mi-a fost dat să văd cum sate întregi şi-au părăsit traiul de odinioară, numai în câteva zeci de ani. Au lepădat mai întâi portul, iar împreună cu portul au părăsit un şir întreg de munci plugăreşti, păstoreşti şi de industrie casnică, aşa că săteanul – stăpân altă dată pe sine şi pe ale sale – a ajuns un rob prostănac al mărfurilor impuse de moda negustorilor de la oraş, mai toţi streini".

https://biblioteca-digitala.ro

SCHIMBĂRI DEMOGRAFICE ȘI ETNOCULTURALE RECENTE ÎN LOCALITĂȚILE DIN NORDUL BULGARIEI CU POPULAȚIE MAJORITARĂ ROMÂNEASCĂ, AFLATE ÎNTRE VIDIN ȘI RUSE, REFLECTATE ÎN MONOGRAFIILE BULGĂREȘTI PUBLICATE ÎNTRE 1978 ȘI 2006

ARMAND GUȚĂ

Recent Demographic and Ethnocultural Changes in Villages and Towns from Northern Bulgary Inhabited by Romanian Population, Spread between Vidin and Ruse, as They Were Depicted in Several Bulgarian Monographs Published from 1978 to 2006

This article tries to renew and complete the issue of maintaining and transmiting Romanian traditional cultural frame into the Vlashky communities from the northern Bulgaria as it was presented in some Bulgarian monographs. Despite several scholar debates about the origins of the inhabitants of the villages spreaded between Timok and Rusenski Lom in northern Bulgaria the most important fact is that the all (all the) inhabitants are perfectlly bilinguals (Bulgarian and Romanian) even (if) they do not have schools and religious sermon in their mother language. The Romanian cultural roots are preserved and transmitted only through orality, so inhereted information are expressed on different levels, personal or groups of performers.

Keywords: *preservation, Romanian cultural ethos, Bulgaria*
Cuvinte-cheie: *prezervare, etos cultural românesc, Bulgaria*

Cercetările etnologice de teren asupra comunităților românești din afara granițelor din Europa de Sud-Est sunt extrem de interesante din punct de vedere științific, deoarece avem ocazia să descoperim manifestări tradiționale ale unor sărbători și obiceiuri calendaristice, ritualuri și folclor, parțial dispărute din România. În privința autoidentificării etnoculturale prin intermediul istoriilor personale și al celor privind întemeierea localităților din zona de nord a Bulgariei, dintre orașele Vidin și Ruse, am întâlnit numeroase și foarte variate puncte de vedere. Astfel, în scopul elucidării unor posibile neclarități în legătură cu evoluția istorică și etnoculturală a localităților ce au avut sau încă au o populație majoritar românească din nordul Bulgariei, am făcut apel la monografiile satelor și comunelor publicate între anii 1978 și 2006. O bună parte din informațiile folosite de noi în cadrul acestui studiu se bazează și pe răspunsurile informatorilor obținute în urma celor trei culegeri etnologice întreprinse în această regiune între anii

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 235–249

https://biblioteca-digitala.ro

2005 și 2011. Am folosit răspunsurile acestor locuitori intervievați în perioada sus amintită pentru verificarea datelor și concluziilor publicate în monografiile bulgărești consultate de noi. Prin analiza informațiilor aflate din cele cinci monografii bulgărești și a răspunsurilor primite de la informatorii de origine română în urma aplicării chestionarelor etnologice credem că am reușit să oferim o imagine onestă privind realitatea etnoculturală din nordul Bulgariei de la începutul secolului al XXI-lea.

Potrivit relatărilor oferite de mai mulți locuitori din satul Stanevo (în trecut numit Ciucian), din regiunea Montana, sat ascuns sub coasta înaltă a malului dunărean bulgăresc, rezultă că satul a fost întemeiat pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și, potrivit istoriei locale, primii locuitori au fost români.

„Români, veniți cu luntrile de peste Dunăre, din Țeară, după cirezile de vite ce trecură apa. Iei și-au făcut niște colibe „ciuci" din rechită pletită și muruită cu zamă de lut, pe ciuci (pari) că iereau în partea une Dunărea venea mare de tot în fiece primăvară"[1].

Potrivit primei noastre anchete de teren efectuată în anul 2005, satul era pe jumătate părăsit și foarte sărac și, după spusele locuitorilor de origine română, zilnic venea o mașină cu pâine și o dată pe săptămână un camion cu alimentele de strictă necesitate: ulei, zahăr, sare, chibrituri, oțet.

În ceea ce privește istoria satului Ostrov, din regiunea Vrața, câțiva dintre locuitorii satului povesteau că știau din surse orale, transmise din generație în generație în fiecare familie, că acesta a fost întemeiat la începutul secolului al XIX-lea:

„Iote, colea jos în baltă, lângă Dunăre și ie împărțit în: *Vlașka* mahala, *Srbska* mahala, *Bâlgarska* mahala și *Ţiganska* mahala. Până în 1980 aci se făcea *Panair* cu spectacole folclorice, mese comune, jucam fotbal, iar orchestra interpreta cântece bugărești și românești. La sfârșit făceam horă mare, la care participau și rudele noastre din satele rumânești de dincoace de Dunăre. Acest *Panair* ținea două-trei zile și se făcia în fiecare an pe 9 sectembrie"[2].

Primarul de origine română al satului Ostrov, dar și alți doi informatori ne-au enumerat principalele spițe de neam din sat, locul de origine al acestor familii întemeietoare, precum și evoluția demografică a populației din ultimii 70 de ani:

„Oamenii care au întemeiat satul ăsta erau vlași și bejenții [refugiați] dîn Balkani: makedonți – șopi, sîrbi, ungarți, turți, nemți, bălgari: *Şuici* șopi – sârbi; *Bore-Cârsto* și *Filipovi* – makedonți; *Bebava, Sali* – turți; *Marianovi, Metinți, Storoseiski, Traikovi, Staikov, Veselinovți* – șopani; *Varvaresku, Cristesku, Epurovi* – vlași originari din Dăbuleni, Bleajov și Islaz. În anul 1962, satul avea 6000 de locuitori, dar acu, în 2006, satul are numa 1890 de locuitori"[3].

Din perspectivă bulgară, în pofida declarațiilor locuitorilor și a realității demografice confirmate de sătenii satului Ostrov la sfârșitul secolului al XX-lea și

[1] Todor Ionov Dimitrev, 74 ani, Stanevo, Bulgaria, 2006.
[2] Ivan Varvareskov, 76 ani, Ostrov, Bulgaria, 2006.
[3] Ivan (Ion) Epurov, 54 ani, Ostrov, Bulgaria, 2007.

https://biblioteca-digitala.ro

începutul secolului al XXI-lea, în monografia localității, scrisă de Gheorghi Stojkov, se poate observa cum informațiile publicate deformează realitatea istorică și etnică[4]. Astfel, în paginile acestei monografii, Stojkov aduce în sprijinul opiniilor expuse câteva ipoteze ce conferă o origine bulgărească a locuitorilor acestui sat. Autorul face acest lucru prin citarea informațiilor provenite dintr-o altă monografie scrisă și publicată de un alt consătean, Petăr Ninov[5], care făcea următoarele afirmații cu privire la originea etnoculturală a locuitorilor din această zonă:

„Locuitorii din acest sat, *Leskoveț,* au fost și sunt bulgari care au fugit în România, goniți de cerchezi și alte triburi, dar care după un timp s-au întors și au populat unele insule. După mai mulți ani, vreo 80 dintre ei s-au întors și au populat insula Ostrov și, apoi, câteva familii s-au mutat în Leskoveț”[6].

Ambele monografii ale satului Ostrov oferă puncte de vedere asemănătoare, însă Gheorghi Stojkov face apel la unele documente așa-zise „românești”, care nu sunt specificate și care, în opinia sa, oferă suficiente explicații despre originea primilor locuitori:

„De ce bătrânii satului vorbesc vlașki și sărbătoresc obiceiuri vlașke? Bătrânul Gheorghi Marinov, născut la jumătatea secolului al XIX-lea, spunea: «Noi suntem ostrovani. De acolo am venit și nu trebuie să ne căutăm pașii în alte locuri. Au venit cinci, șase familii și s-au așezat pe cele mai bune locuri pe dealuri la marginile de azi ale satului. Asta o știu de la bunii și străbunii noștri». În urmă cu 22 de ani, un locuitor din Ostrov mi-a spus: «Noi suntem de același sânge cu voi. Primii noștri străbuni au fost din Ostrov. Ştiu de la bunicul meu și el știe de la bunicul lui»”[7].

Însă dacă analizăm toate afirmațiile prezentate în această monografie se poate constata că acestea contrazic flagrant ceea ce localnicii relatează în legătură cu originea lor etnoculturală și întemeierea satului Ostrov. Astfel, în ceea ce privește originea locuitorilor satului Zagrajden, săteanul Marincu Petrov Popov, pescar de-o viață, ne-a povestit istoria familie sale:

„Ăște lucruri le știu de la părinți, buni, moși și strămoși. Bunica mea Tudora Popa, originară din Gârcov – Olt, a avut șapte copii și a rămas văduvă pentru că bunicul a murit în al doilea război balcanic. Tata era cel mai mic dintre copii și îl chema Petru, iar pe mama Iordana. Şi azi am rude la Gârcovo [Gârcov, jud. Olt, *n.n.*]”[8].

La rândul său, bătrânul Ivan Florov-Pinţoiev[9], născut de asemenea în Zagrajden, ne-a relatat istoria familiei sale, pe care o știe din gura părinților și bunicilor:

„Pe bunicu îl chema Stoian Florea, iar pe bunică o chema Pena Radu. Bunica a rămas văduvă și a trecut Dunărea pe ghiață, pe o iarnă grea, cu patru fete: Rada, Maria, Marioara și Floarea. Rada s-a întors în Gârcov. Bunica s-a măritat cu Pinţoiev [bg. năzuros, mofturos, *n.n.*] și au mai avut două fete, Niculina și Ioana

[4] Стоиков Георги, *Мои път ,* Оряхово [Stoikov Georghi, *Drumul meu*, Oriahovo], 1999.
[5] Петър Нинов,*Село Остров,* Силистра [Petăr Ninov, *Satul Ostrov*, Silistra], 1980.
[6] Стоиков Георги, *op. cit,* p. 12–13; *apud* Петър Нинов, *op. cit.*, p. 10.
[7] *Ibidem,* p. 13–14.
[8] Marincu Petrov Popov, 75 ani, Zagrajden, Bulgaria, 2007.
[9] Ivan Florov-Pinţoiev, 76 ani, Zagrajden, Bulgaria, 2007.

https://biblioteca-digitala.ro

care a fost moașa satului. Prin 1978 sau 1979 bunica a venit în România și a cerut să bea apă din fântână din Gârcov și a băut o săptămână din bidonul ăla, apoi a murit de dor, la 91 de ani. Pe tata îl chema Arbore Mireo-Ivanov și e înrudit cu Paradelov-Pinţoiev, prin căsătoria unei surori din rodul [familia] Radul-Pinţoiev”[10].

Pe de altă parte, în ceea ce privește istoria satului Baikal și a oamenilor care l-au întemeiat, locuitorul Ivan Ciuciumișev, un foarte bun și haios povestitor, ne-a spus următoarele lucruri:

„La început, pe la 1800, pe vremea turcilor, satul se chema *Beşlii*, iară apoi, pe la 1878, îi zîcea *Boieriu*. Ăia de au venit aci și au făcut satul au fost nește familii de ciobani din Rumânia și dîn Balcani. Ei se numeau Gârcoveanu, Cocârțău, Nelu Ciuciumișev, Nicolcea Matei și alții. Bunica se numea Stana și s-a măritat cu Rumen Marinov Ciuciumișev. Familiile astea toate sunt și azî în sat. Satul este împărțît în: Centru, Seliște și Suseni, iară din 1950 l-au botezat Baikal. Avem rude mult, multe peste Dunăre în Gârcov – Olt”[11].

Dacă ne referim la monografiile actualelor orașe în care cetățenii bulgari de origine română sunt majoritari sau reprezintă 50 % din populație observăm din partea autorilor o grijă deosebită acordată surselor istorice în alegerea și analiza lor din punct de vedere științific. Această tendință se observă și în monografia scrisă de Todor Gospodinov, unde putem găsi informații istorice destul de interesante în legătură cu populația de origine română a orașului Belene:

„Primele douăzeci de case românești sunt menționate în documente ce provin din anul 1666 și aparțin refugiaților ortodocși din Valahia. A doua mențiune este din anul 1721, când sunt amintite nouăzeci și unu de case de ortodocși. Cum și de unde au venit aceștia aici? Eu cred că acest lucru se poate explica prin câteva informații concludente ce se desprind din: 1. analiza situației politice din sudul României și nordul Bulgariei, care a legat destinele oamenilor din cele două țări la acea vreme; 2. verigile lipsă a întregului lanț de evenimente istorice se pot căuta în arhivele din Istanbul și Ankara, deschise oficial în 1996”[12].

În cadrul acestei monografii, Gheorghi Gospodinov a dorit să ofere un tablou etnocultural apropiat scopurilor sale, dar care nu este în concordanță cu actuala situație. În acest sens, autorul citează diverse surse istorice și statistice din arhivele regionale și naționale. În pofida eforturilor făcute de autor, tabloul etnic rămâne totuși neconcludent potrivit informațiilor găsite și publicate: „În anul 1929 satul Belene avea 5200 de locuitori, 3400 catolici, 200 bulgari ortodocși și 600 de vlași ortodocși [lipsesc 1000 de locuitori, *n.n.*]”[13].

[10] *Idem.*

[11] Ivan Ciuciumișev (Ion Șoarece), 78 ani, Baikal, Bulgaria, 2007.

[12] Тодор Георгиев Господинов, *Из миналото на Белене от древни времена до наши дни,* Академично Изателство „Ценов”,Свищов [Todor Gheorghiev Gospodinov, *Din trecutul Belenului din epoca antică până în vremea noastră*] Sviștov, Editura Academică „Țenov”, 1996, p. 25. (Monografia are 140 de pagini, o prefață, 29 de capitole, o postfață și o bibliografie cu 109 titluri)

[13] *Idem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Spre a adânci confuzia în privința originii etnice a primilor locuitori ai orașului Belene, autorul bulgar vorbește de români ca reprezentând un al treilea val de emigranți, fără însă să precizeze în același timp populația care ar fi reprezentat al doilea val de emigranți. În sprijinul afirmațiilor sale autorul bulgar citează un document din a doua jumătate a secolului al XVII-lea:

„Ei, vlașii, au fost al treilea val de emigranți ce au venit după 1661, anul primei menționări documentare. Primii care au venit aici au fost pavlicheni catolici, în 1086, care erau de fapt urmașii celor 200.000 de paulicienii eretici de origine armeană, mutați din Anatolia în Tracia între anii 975 și 976, de către împăratul Ioan Tzimiskes, în urma răscoalei acestora împotriva Bizanțului. Paulicienii s-au amestecat aici cu bogomilii! Se știe foarte bine, din surse istorice că, în anul 1204, la 8 noiembrie, țarul Ioniță Caloian acceptă catolicismul și e încoronat de trimisul papei drept *Rege al bulgarilor și vlahilor,* primind în același timp recunoașterea politică, refuzată de mai multe ori de Bizanț. După vlași aici au venit turcii, după anul 1400”[14].

După cum se observă din citarea documentelor invocate mai sus, dar nu și explicate, primul val a fost cel al paulicienilor catolici, ca apoi autorul să comenteze asupra catolicizării lui Ioniță Caloian și a supușilor săi bulgarii și vlahii. De aceea, credem că al doilea val a fost format din bulgarii și vlahii catolicizați și, astfel, s-ar putea explica parțial de ce catolicii pavlicheni vorbesc românește! Trebuie menționat faptul că istoriografia bulgară face o diferențiere clară între vlahi [arumuni] și vlașki, vlași [rumuni] din Vlașka [Țara Românească]. Acest gen de diferențiere este întâlnită și în celelalte istoriografii balcanice.

Pe de altă parte, potrivit surselor documentare locale citate de Gospodinov, în orașul Belene există și astăzi familii catolice, despre care se știe că provin din România, potrivit celor publicate într-un articol din anul 1947 în ziarul „Adevărul”, unde se menționa:

„Acești catolici, care încă se consideră pavlicheni, dacă nu ne înșelăm sunt la origine vlași. Cu siguranță sunt urmașii de drept a celor 300 de familii, circa 2000 de oameni care, într-o perioadă de cinci ani, între 1726 și 1730, s-au mutat din eparhia de Nicopole în Vlașka. Acolo s-au așezat pe lângă primul val de emigranți catolici din regiunea Ciprov”[15].

În ceea ce privește genealogia familiilor catolice din regiunea Belene, Gospodinov reia informațiile adunate și publicate de Милетич [Miletič] în 1897, scriind următoarele:

„Locuirea neîntreruptă și genealogia neamurilor arată existența unor vechi nume de familie, precum: Papurkovi [Papură], Cunicovi [Cunea], Maticevi [Matea/Matei], Rupovi [Rupți], Șalvarovi, Bosilcovi [Busuioc-Damian], Geneșkovi [Genescu], Bonovi [Buni], Djantovi [Geantă], Mitevi [Mitea], Topailozovi

[14] *Ibidem,* p. 27.

[15] Тодор Георгиев Господинов, *op. cit.,* p. 32; *apud* „Истина”, бр. 1120, 1947 [„Adevărul”, nr. 1120, 1947].

https://biblioteca-digitala.ro

[Topală], Lorincovi [Lorin], Panovi [Panea], Sandalitovi [Sandu], Vezirovi [Viziru], Cârcevi [Cârciu], Ungorovi [Ungureanu], toți din Vlașka sau Banat”[16].

În același timp, în sprijinul afirmațiilor făcute, Gheorghi Gospodinov citează și câteva surse istorice bulgărești, cum ar fi scrisoarea din anul 1799 a lui Sofronie, episcopul de Nicopole, în care era descrisă situația demografică îngrijorătoare din nordului Bulgariei: „Eparhia mea este pustiită, multe sate dispărute, căci cârjalii și pazvanții le-au ars din temelii, iar poporul s-a pribegit și bejenit prin Vlașka și prin alte părți”[17].

În altă ordine de idei, Teodor Gospodinov amintește de colonizarea acestei regiuni de către vlașii din Țara Românească între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și enumeră câteva sate întemeiate de aceștia în regiunile Belene și Nicopole, scriind următoarele:

„Satul Crăciunele, aflat la sud-est de Belene, a fost întemeiat, ca și alte sate de aici, de vlași. Exponentul tipic al luptei anti-otomane de aici a fost haiducul Marin Golev Cioranu, originar din acest sat. Vechimea și denumirea multor familii din Belene ascunde părți din originea vlașcă a celor mutați aici și în satele dimprejur. Printre cei veniți aici se remarcă bulgarii românizați, dar și nume tipice din Vlașca: Crăciunovi, Iovcevi, Ioncevi, Vatafovi, Meițovi, Mitrikovi, Turturikovi, Ungurianovi, Faurarovi. Așa că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în satul Belene s-au așezat și alți vlași ce știau să cânte la diblă și vioară, care au câștigat în scurt timp datorită talentului lor muzical atenția și protecția beilor turci cărora le cântau în fiecare zi la gârlă, unde se află astăzi stația de pompare și uzina de apă. Printre primele familii de vlași ce au întemeiat mahalaua din Belene, aflată pe malul Dunării, s-au numărat: Marin Cioranov, Dinovi, Ispas Pernicu, Costadinovi, Tonevi, Truşkovi etc. La sud de oraș s-au așezat Mitevi [Iepure], Lacevi [Lăceanu], Savovi, Mihalovi, Stoikovi etc.”[18].

Cu siguranță, din punctul nostru de vedere, citarea documentelor invocate s-a făcut pe jumătate, iar informațiile au fost reinterpretate deoarece nu confirmă informațiile oferite de doi locuitori de origine română născuți și crescuți în Belene. În acest sens, locuitorii și informatorii Petrov și Uceanov infirmă și corectează cifrele publicate de Gospodinov în monografia orașului Belene prin declarațiile lor:

„Neam nu ies la socoteală cei peste 1000 de locuitori români, asta că, înainte de marele război, nu erau aci decât vreo 150–200 de bulgari, noi ieram după catolici cei mai mulți. Românii ierau mai mulți pe vremea aia”[19].

Confuzia persistă și în cazul locuitorilor catolici din oraș, întrucât autorul scria în același timp despre originea etnică a pavlichenilor care, potrivit opiniilor expuse în această monografie, ar fi venit de la nord de Dunăre, din Banat și Țara Românească:

---

[16] *Ibidem,* p. 35, *apud* Л. Милетич, *Засеваното на католиските българив Седмиграското и Банат* в „Сборник за народната умотворениа, наука и книжнина”, книга IV Държавна печатица, Софиа, 1897, с. 340 [L., Miletici, *Mutarea catolicilor bulgari în Transilvania și Banat*, în „Culegere din creația populară, știință și literatură”], cartea a IV-a, Sofia, Tipografia de stat, 1897, p. 340.

[17] *Ibidem,* p. 40.

[18] *Idem.*

[19] Radu Petrov, 65 ani; Ion Uceanov, 66 ani, Belene, Bulgaria, 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

„[...] ei sunt veniți se pare din Banat și Vlașka la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și purtau nume precum: Crăciun, Meițu, Mitrică, Turturică, Ungureanu, Faur și alții”[20].

Pe de altă parte, Gheorghi Gospodinov furniza în același timp informații destul de precise în legătură cu originea locuitorilor din Vlașka Mahala, cartier al orașului Belene. La baza acestor informații statistice stau răspunsurile oferite de locuitori la întrebările puse de monografist în cadrul propriei documentări, menționând următoarele aspecte etnoculturale:

„Locuitorii din Vlașka Mahala zic că ei sunt *deleni* și aici am oferit numele a 50 de familii de vlași sosiți aici înainte de eliberarea Bulgariei de nord de sub stăpânirea turcă în 1878. Ca fiind originari din Vlașka îi putem aminti pe cei din familiile: Mincu, Iordan, Cioranu, Florea, Bunu, Ghiauru, Pașalău, Gologanu, Roman, Matracucu, Popa, Oprea etc., iar astăzi peste 300 de familii de români trăiesc aici. În estul orașului Belene se află și alți locuitori de origine română și mulți alții trăiesc în orașul Șvištov, precum și în comuna Vardim, unde locuiesc familiile Fereșanu, Delianu, Bălanu, Pârșanu și alții”[21].

Autorul monografiei se pare că știe limba română destul de bine și, de aceea, face un mic studiu comparativ între dialectul vorbit de către deleni, locuitori ai orașului Belene, și cel vorbit de românii răspândiți de-a lungul Dunării între orașele Vidin și Vardim și, mai departe, până în Dobrogea de sud, menționând următoarele:

„În privința caracteristicilor lingvistice specifice dialectului mahalalei ortodoxe vlașe, chiar dacă nu mai este așa de bine păstrat de tineri, totuși se poate face o diferență între dialectul vorbit de către Deleni și cel vorbit de românii răspândiți de-a lungul Dunării între Vidin și Vardim și până în Dobrogea de sud. Dialectul delenilor vorbit în Svištov și Vardim unde se întâlnesc familiile: Fereșianovi, Delianovi, Balanovi [Bou Bălan] Prașanovi etc., este mai apropiat de limba română, decât cel din orașul Belene, care este mai izolat. Cea mai mare parte a acestor locuitori care s-au mutat în Vardim și Șvištov, precum și cei ce locuiesc în nord-vestul Bulgariei, între Belene și Vidin, sunt urmașii vechilor traci romanizați. Cele mai vechi familii din Belene au fost pentru prima oară recenzate după 1878 și se numeau: Mincovi, Iordanovi, Cioranovi, Penkevi, Crăciunovi, Uceanovi, Dinovi, Damianovi, Truškovi, Măglașevi, Romanovi, Matrakukovi, Ghiaurovi, Petcuțovi, Gomotovi, Gugucevi, Popovi, Oprevi, Ionovi, Carakalinovi, Eftimovi etc., care fac parte din cele peste 300 de familii întemeietoare”[22].

În concluzie, chiar dacă Gospodinov a dorit să ofere o imagine a situației limbii române vorbite de cetățenii bulgari de origine română, totuși el greșește când se referă la dialect, întrucât ar fi trebuit să facă referire la grai, deoarece indiferent de locul de origine al acestor locuitori, toți vorbesc graiuri ale limbii române

După cum se poate observa din informațiile oferite de Gospodinov putem să tragem concluzia că avem de a face cu cel puțin trei straturi de locuire românească,

[20] Тодор Георгиев Господинов, *op. cit.,* p. 40.
[21] *Ibidem,* p. 42.
[22] *Ibidem,* p. 43.

https://biblioteca-digitala.ro

după cum urmează: 1. Substratul provine din populația tracică romanizată preexistentă în Bulgaria înaintea sosirii vechilor bulgari și a slavilor; 2. Stratul este reprezentat de urmașii catolicilor emigrați în Țara Românească și Banat între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și care s-au reîntors în secolul al XIX-lea; 3. Adstratul e constituit din românii emigrați între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea din Țara Românească din cauza înăspririi regimului fanariot ce a condus la creșterea obligațiilor economice la care erau supuși țăranii din sudul Munteniei și Oltenia.

Din perspectivă etnologică, în monografia lui Gospodinov se află șapte capitolele ce ne-au atras atenția, precum: *Originea și formarea mahalalei ortodoxe; Ritualuri, sărbători și obiceiuri; Alte ritualuri și obiceiuri; Vechile Jocuri și portul popular; Etimologia câtorva locuri și nume de familie din Belene*. Întrucât Todor Gospodinov a tratat detaliat capitolele *Originea și formarea mahalalei ortodoxe* și *Vechile Jocuri; Portul popular*, am decis să analizăm doar capitolele *Ritualuri, sărbători și obiceiuri* și *Alte ritualuri și obiceiuri.*

Astfel, din punct de vedere etnolingvistic, în capitolul *Alte ritualuri și obiceiuri* Todor Gospodinov a introdus și denumirile românești ale mai multor sărbători populare:

„Велик Водосвет [Ajunul Bobotezei], Иорданов Ден [Boboteaza], Бразаица [Brezaia], Цар Ирод [Irozii], Драгаика [Drăgaica], Пеперуда [Paparuda], Калушу [Călușul]. Călușarii din Belene merg cu călușul în orașele Sviștov, Nicopole, Levski, Pleven”[23].

Pe de altă parte, Gospodinov a arătat o deosebită atenție în ceea ce privește descrierea și analiza obiceiurilor și sărbătorilor populare și religioase celebrate de catolici pavlicheni din Belene:

„Зелен черътак [Ju Verde] e practicat de catolicii din Belene ca sărbătoare a primăverii și se face în primele joi din lunile de primăvară, când înflorește socul. Pe fiecare stradă se construiește o colibă (troiță) din ramuri de soc cu dimensiunile 80/80 și 80/100 cm. În interiorul ei se pun pături și se agață icoane, prosoape și haine. Înainte de prânz, vine preotul și sfințește toate aceste căsuțe, însoțit fiind de doi băieți îmbrăcați în haine speciale care merg din gospodărie în gospodărie și sună din clopoțel vestind sosirea preotului. În tot acest timp, lângă fiecare colibă vegetală stă câte o femeie și așteaptă sfințirea preotului pentru berechet. Ju Verde are multe în comun cu sărbătoarea Floriilor, ca obicei de primăvară, al treziri naturii și de viață nouă”[24].

În altă ordine de idei, Todor Gospodinov descrie în detaliu sărbătoarea Заговезньи [Lăsatul secului], care potrivit informațiilor culese:

„Se sărbătorește de către catolici sub forma unui carnaval care ține o săptămână. Tinerele și tinerii se adună duminica sau lunea și petrec cu muzică și cântece. Adulții își vizitează rudele mai în vârstă cărora le cer iertare și apoi petrec cu mâncare și băutură. Marți seara se adună acasă tinerii și părinții unde petrec împreună”[25].

[23] *Ibidem,* p. 108–113.
[24] *Ibidem,* p. 113–114.
[25] *Ibidem,* p. 113.

https://biblioteca-digitala.ro

În ceea ce privește descrierea și analiza obiceiurilor sezoniere, Todor Gospodinov adaugă și câteva obiceiuri și tradiții practicate de catolici în timpul verii:

„La Спасов ден [Ispas] catolicii fac de obicei slujbe religioase în câmp. Fiecare biserică are locul ei special ales pentru acest ritual unde se află o cruce. Aceste culturi religioase ale crucii s-au păstrat până la începutul deceniului șapte al secolului al XX-lea, când au fost interzise de către regimul comunist. Rugăciunile citite erau destinate invocării ploii și pentru berechet. Rugăciunile împotriva secetei se făceau în grupuri mari și cu alte ocazii, în funcție de caracteristica climatologică a anilor, cu deosebire în anii secetoși”[26].

Lărgind spectrul analizei obiceiurilor și tradițiilor respectate și celebrate de catolicii din Belene cu ocazia sărbătorii Crăciunului, autorul scria următoarele:

„Una dintre cele mai solemne sărbători cu un deosebit caracter religios la catolici este Коледа [Nașterea lui Hristos], când aceștia participă la obiceiul intitulat Бацане на момчето [Pupatul pruncului]. Se adună catolicii din deal și cu cei din vale și merg către cele două biserici unde îl sărută pe pruncul Isus. Sărutul, în dialectul catolicilor înseamnă pupat, de unde și numele obiceiului”[27].

În ceea ce privește obiceiurile de iarnă practicate de vlașii ortodocși, Gospodinov menționează că doar ei merg la colindat și interpretează un fel de teatru popular intitulat Ţarul Irod:

„În timpul sărbătorilor de iarnă, în aceeași zi când se joacă Бразаица [Brezaia], o grupă de cinci tineri joacă Цар Ирод [Ţarul Irod]. Ritualul este bisericesc și prezintă pe țarul Irod și paznicii săi. Colindătorii merg din casă în casă și interpretează scena fără bâte, ci doar prin replici rostite cu voce ridicată. În camera sa țarul Irod stă la masă, sub sabia lui Hristos. În dreapta sa stă în picioare un paznic și ceilalți sunt prorocii. Piesa este un schimb de replici dure spuse cu voce ridicată între proroci și regele Irod, acuzat de uciderea pruncilor. După acest dialog, toți cei cinci interpreți încep să cânte. Acest ritual a rămas de la populația romanizată doar în mahalaua ortodoxă, deoarece se interpretează în vlașkă. În rolul regelui Irod e binecunoscut Петко Гологанов [Petru Gologan], iar în cel de șef al gărzii este Паско Личев-Бурито [Pascu Licea-Furtună]”[28].

Analizând viața socială a comunității catolice din Belene, Gospodinov sublinia că aceasta este încă guvernată de reguli stricte în ceea ce privește interacțiunea directă sau indirectă între flăcăii și fetele comunității:

„La catolici, flăcăii și fetele nu au prea multe ocazii de întâlnire. Există reguli foarte stricte în ceea ce le privește pe fete. Cele mai multe întâlniri au loc în biserică cu ocazia sărbătorilor religioase. Cum șezători nu se fac la catolici, o a doua ocazie de întâlnire o constituie adunarea flăcăilor pe la porțile fetelor nemăritate, unde se cântă și se povestește. Aceste întâlniri durează doar până la asfințitul soarelui când toate fetele se întorc acasă însoțite de părinți”[29].

[26] *Idem.*
[27] *Ibidem,* p. 114.
[28] *Ibidem,* p. 111.
[29] *Ibidem,* p. 114.

https://biblioteca-digitala.ro

Autorul bulgar încearcă să facă o paralelă etnologică între obiceiul de vară al Пеперуда bulgărească și Paparuda practicată de comunitatea catolică, explicând împrejurările ce determină practicarea acestui obicei popular agrar:

„[...] era un obicei practicat în timpul secetei în câmp de către populația catolică. Se practica când este uscăciune mare. Un grup de femei mergea din casa în casă și uda cu apă pe fiecare sătean întâlnit pe drum, în timp ce repetau: «Dă doamne ploaie». Una dintre aceste femei se îmbracă în zdrențe (cârpe) și în jurul ei se înfășoară ramuri verzi. În fața caselor ele varsă o găleată de apă spunând următoarele cuvinte: «Să de-a Dumnezeu o ploaie ca să-mi inunde ogorul așa cum vărs eu această apă». Acest obicei se întâlnește și la bulgari, dar și la vlașii ortodocși”[30].

Gheorghi Gospodinov menționează în același timp și faptul că locuitorii catolici din vale, dar și cei din deal, au adus cu ei din Țara Românească unele obiceiuri practicate cu ocazia celebrării unor sărbători religioase de vară:

„Sfânta Maria Mică se celebrează pe locul numit Vechea Movilă, unde făceau o mică rugăciune. Enoriașii din deal sărbătoreau Ispasul cu o rugăciune pe Movila turtită, locul actualei plantații de tutun. Le veneau în ospeție rudele și cunoscuții din satele catolice apropiate Oreș, Dragomirovo, Lâjene și altele. Ospătarea vizitatorilor se făcea în casa fiecăruia. De Sfântu Anton, beleniții catolici jucau jocuri și făceau întreceri cu cai, ce aveau șeile foarte frumos împodobite”[31].

În ceea ce privește obiceiurile ortodoxe dedicate sărbătorii Paștelui, autorul bulgar menționa că cea mai frumoasă dintre acestea era Връбница [Floriile]:

„În mahalaua ortodoxă se făcea o mare adunare de Florii. Odinioară se făcea în piața sătească aflată în fața bisericii Sfântu Gheorghe, de la casele lui Cocoș, Acu Vasile, Mitea Apostol Meseriașul și Hristu Ploscaru. Mai târziu această adunare se făcea în piața publică în fața cârciumii Шарана [Crapul]. De obicei erau mulți oaspeți și jucau multe jocuri populare, iar adunările de Florii erau extrem de pitorești, căci apăreau foarte multe tarabe cu o mare varietate de mărfuri. Venea și circul care ridica cortul și monta arena pe strada Vasil Levski. Mâncarea pentru oaspeți era pregătită acasă și adusă în coșuri”[32].

Pe de altă parte, în cadrul subcapitolului Суверения [Credințe], Gospodinov enumeră și explică cele mai importante credințe și ritualuri practicate de locuitorii catolici din Belene. Varietatea foarte mare a acestor entități malefice ne face să apreciem că pentru fiecare manifestare sau simptom al unei boli oamenii au găsit o denumire sau o întruchipare. Asocierea unei boli cu o entitate nu s-a făcut instinctiv, ci empiric, informațiile privind cauzele și manifestările bolilor, leacurile și vindecarea acestora fiind transmise oral, de-a lungul generațiilor:

„În viața locuitorilor pavlicheni există multe credințe în legătură cu bolile, hrana, ocrotirea și bunăstarea casei și numeroase ritualuri care se practică în acest sens, dar fără aprobarea sau prezența unui reprezentant al bisericii. *Pentru*

[30] *Idem.*
[31] *Idem.*
[32] *Idem.*

https://biblioteca-digitala.ro

sănătate: se fierbe pește sau miel, se servește într-o farfurie direct pe pământ. Fiecare participant stă în picioare lângă focul aprins și gazda binecuvântează: – Sfântu Gheorghi, Sfântu Dimitrie sau alt sfânt, în cinstea căruia se face, primește această jertfă, dă-ne sănătate, nu ne pricinui rău și păzește-ne de necazuri”[33].

În primul rând, trebuie să subliniem că autorul bulgar a descris toate tipurile de credințe și superstiții existente în mentalitatea locuitorilor catolici, dar și în a celor ortodocși de origine română. Spre a fi cât mai precis, Gospodinov alcătuiește pe baza răspunsurilor primite, o clasificare a principalelor entități demonice după atributele fizice și psihice ale acestora, modul de manifestare și acțiunile malefice asupra oamenilor, dar și căile prin care se pot atenua sau anula efectele acțiunilor acestora asupra comunităților:

„Pentru boală: se taie un cocoș negru și se azvârle pe fereastră din casă. Așa se face jertfa pentru duhurile rele, samodive, vampiri, în scopul ocrotirii casei. În scopul protejării familiei cea mai în vârstă femeie din casă pune într-un vas must fiert și zice așa: – Un dar dulce pentru duhul rău Samodiva. Al doilea cocoș fiert se rupe în bucăți și se dă tuturor celor din casă ca jertfă pentru sănătatea celor din locuință. Acest obicei se numește slujbă”[34].

În al doilea rând, trebuie să menționăm faptul că Teodor Gospodinov a încercat să grupeze aceste credințe și superstiții în funcție de frecvența cu care sunt celebrate, rolul lor în păstrarea normalității familiale și importanța ritualului pentru acești locuitori. După cum se observă în monografie, autorul bulgar a tratat cu atenție și detaliat acele ritualuri ce urmăresc protecția împotriva bolilor și a entităților supranaturale malefice:

„În timpul ciumei se făcea o jertfă pentru Баба Чума [Baba Ciuma]. Se oferea un pui fiert care se punea într-o straiță cu puțin vin, o pâine, doi pantofi, un baston și niște bani. Acest geac se punea în afara gospodăriei, la capătul drumului sau al satului. Acest lucru se făcea din credința că Baba Ciumă se va mulțumi doar cu straița și va lăsa familia în pace”[35].

În ceea ce privește ritualurile de însănătoșire, potrivit menționilor oferite de Gheorghi Gospodinov, putem remarca existența unor diferențe ce țin de practica rituală, dar și rolul actanților în dinamica și funcționarea acestor manifestări populare cu caracter religios:

„Pentru însănătoșire se face pomana numită курбан [curban]. Când cineva din casă se îmbolnăvește se face curban, o slujbă pentru însănătoșire. De Sfântu Gheorghe se taie un miel, iar de Sfântu Dumitru se mănâncă pește. Însănătoșirea se face prin cererea iertării celor vii din partea morților. Dacă e bărbat se taie un miel, iar dacă e femeie se taie o oaie. Dacă e băiat se taie un cocoș, iar dacă e fată se taie o găină și dacă e necăsătorit se taie un curcan. Animalul sau pasărea jertfite trebuie să fie consumat la o singură masă. Se adună toți în jurul mesei cu lumânări aprinse și o candelă atârnată

[33] *Ibidem,* p. 118.
[34] *Idem.*
[35] *Idem.*

https://biblioteca-digitala.ro

de tavan. Înainte de a bea vinul se varsă puțin vin pe podea și se repetă de toți: «– Dumnezeu să-l ierte». Pomana se face la a treia zi, a noua și la 40 de zile și apoi la un an, la trei și la nouă ani de la moarte. Rogojina și țoalele defunctului se ard în a treia zi de teamă ca să nu se îmbolnăvească un alt membru al familiei”[36].

În legătură cu credințele în ființele supranaturale malefice, autorul bulgar descrie în detaliu ritualurile practicate de catolicii pavlicheni în scopul prevenirii și îndepărtării răului sau a bolilor provocate de acestea:

„De фуркулака [vârcolac] catolicii pavlichieni se tem foarte tare, de omul mort din casă, căci acesta ar fi fost blestemat de cineva. Credința și frica aceasta o au și față de un nou-născut cu caracteristici fizice neobișnuite: cap mare, buză de iepure, căiță, membre strâmbe și alte defecte fizice și de aceea ei iau numeroase măsuri ca acesta să nu se transforme când moare în strigoi/vârcolac și să facă rău familiei. La moartea unui blestemat i se băgă în buric un cui, pentru că dacă n-ar face acest lucru duhul rău l-ar transforma în strigoi. Femeia care are grijă de mort până la 40 de zile nu-și schimbă cămașa, nu spală rufe, ca nu cumva defunctul să se transforme în vârcolac/strigoi. Se crede că doar așa ea ar putea vedea aceste semne ce ar putea pricinui rău ei și familiei în timpul doliului. În timpul eclipsei, în special pavlichenii, și apoi ceilalți creștini de rit ortodox, au credința că vârcolacul vrea să înghită luna. Ei ies cu toții afară cu clopote mari pe care le scutură puternic ca să gonească vârcolacul”[37].

În capitolul intitulat Стари игри и носни [Vechi jocuri și port], Gospodinov descrie principalele jocuri și specificul costumelor populare din regiunea Belene, însă surprinde faptul că începe prezentarea celor mai populare jocuri folosindu-se de descrierea unor monede tracice făcută de un bine-cunoscut numismat bulgar în anul 1897:

„În jocurile tracilor antici predominau elementele militare. Renumiți ca trib războinic ei interpretau adeseori următorul tip de joc pe muzica cavalului, unde dansau cu armele în mâini, făceau sărituri înalte și își roteau amenințător săbiile; adeseori se loveau unii pe alții, iar cei loviți căzeau extrem de artistic la pământ”[38] [această descriere ne amintește de căluș, *n.n*.].

În ceea ce privește jocurile și dansurile practicate de locuitorii din Belene, Gheorghi Gospodinov nu face diferența între jocurile populare și jocurile sportive, iar lipsa delimitării elementelor etnografice de creațiile folclorice coreografice creează unele confuzii:

„Jocurile în trecutul localității Belene au fost extrem de variate și colorate, fiind unul dintre cele mai importante elemente ale reprezentării artistice a

[36] *Idem.*

[37] *Ibidem,* p. 119–120.

[38] Тодор Георгиев Господинов, *op.cit.,* p. 120; *apud.* Добруски В., *Историчики поглдъ врху нумисматика на тракииските църъе* в, „Сборник за народната умотвореиа, наука и книжинина” книга IV, Държавна печатица, Софиа, 1897, с. 540 [Dobruski V., *Privire istorică asupra numismaticii regatelor tracice,* în „Culegere din creația populară, știință și literatură”], cartea IV-a, Sofia, Tipografia de stat, 1897, p. 570.

https://biblioteca-digitala.ro

locuitorilor satului. Se practicau următoarele tipuri de jocuri: ţăranca, ţicura, clinci, popeasca, purceaua, hora de mână, săritura, învârtita, cicoarea, pietricica, iapa lungă, iapa la cerdac, petrecu, domnu a poruncit, ţurcana, ineluşul, la podeţ, etc. Aceste jocuri se practicau cu ocazia unor praznice religioase precum: Colindul de Sfântu Vasile, Vinerea Mare, Sfântu Gheorghe etc., după săvârşirea liturghiei, când beleniţii se veseleau şi mai tare în mahalaua ortodoxă"[39]. (Aceste jocuri împreună cu specificul portului popular din regiunea Belene vor fi traduse şi explicate din punct de vedere etnografic într-un articol viitor, dedicat acestor manifestări populare şi moşteniri culturale.)

În încheierea acestei extrem de interesante cărţi, Todor Gheorghi Gospodinov oferă cititorilor bulgari, prin intermediul Приложение [Anexă], Десет принципа при павликианите-еретици [Cele zece porunci ale pavlichienilor-eretici]:

„1. Acceptarea originii duale a lucrurilor: doi dumnezei – unul bun şi celălalt rău.

2. Toate creaţiile materiale sunt de la dumnezeul rău şi sunt necurate.

3. Nu este permis să se consume carne.

4. Nu se îngăduie dezlegarea căsătoriei

5. Negarea oricărui percept din Vechiul Testament.

6. Existenţa a două suflete în om: unul bun, de la dumnezeul bun, şi al doilea rău, de la dumnezeul rău.

7. Posibilitatea transmigraţiei sufletelor, din trup în trup, chiar şi la animale.

8. Credinţa că sufletele animalelor şi ale oamenilor sunt identice.

9. Acceptarea lui Hristos nu ca un om obişnuit, ci ca proroc.

10. Refuzul botezului"[40].

Într-o altă monografie bulgărească scrisă de Petăr Tonev[41] şi dedicată sărbătoririi celei de a douăzeci şi cincea aniversări de când Belene a devenit oraş, ne-a atras atenţia capitolul Наименованиа и местоносите в землишето на Белене [Toponimia locurilor şi pământurilor din Belene], unde autorul oferă câteva informaţii concludente despre originea etnoculturală a întemeietorilor acestei localităţi:

„Pentru raionul de nord al oraşului denumit „Peste Gârlă" avem locurile (toponimele): Drumul, Mircea, Cerneluţa etc.; pentru raionul de sud avem: Codalac, Movila lui Caracaşu, Sahara, Troianu, Baratu, Clina; pentru raionul de est avem: Tăuşanu, Bivolaru, Vârful Papura, Draci; pentru raionul de vest: Livada, Păunu, Gardu, Plosca, Lunca, Drumu etc."[42].

În ceea ce priveşte monografiile altor localităţi din regiunea Belene şi Nicopole ne-a atras atenţia monografia satului Хърлец [Hârleţ], scrisă de Anghel Petrov, prin intermediul căreia sunt oferite informaţii deosebit de interesante despre întemeietorii acestui sat. Astfel, în capitolul intitulat Местоноси [Toponimie], autorul bulgar oferă o mostră de toponime româneşti, precum: „Calea, Subcale,

[39] *Ibidem,* p. 120
[40] *Ibidem,* p. 134.
[41] Петър Тонев, *Белене – миналото и настояще* [Belene – trecut şi prezent], Софиа-Белене, 1991.
[42] *Ibidem,* p. 101, 103, 104.

https://biblioteca-digitala.ro

Marele Cot, Grindul Cioc, Minciuna, Coasta, Văcăria, Groapa, Greaca, Hotarul, Gârla, Cacaletele, Plosca și multe alte asemenea”[43].

În ceea ce privește autoidentificarea locuitorilor Anghel Petrov scria despre oamenii satului Hârleț că aceștia și-au păstrat vie în memorie locurile de baștină ale strămoșilor lor:

„Faptul că hârlețenii au viu în memorie numele de Calet, și nu de Cetate, arată că nu sunt veniți din România. Probabil că ei sunt urmașii tracilor, romanilor, goților, slavilor. Acest lucru se observă pe figurile femeilor din Hârleț care au un ten alb, o fizionomie specifică și o frumusețe necunoscută satelor din jur”[44].

În procesul schițării unor arbori genealogici a actualei populații, Petrov începe capitolul dedicat spițelor de neam Родослово дървото на фамилиите [Arborele genealogic al familiilor] din Hârleț prin intermediul unei anecdote românești:

„Există în limba vlașkă un cuvânt care stă la baza unei anecdote în Hârleț. Când auzi: Al nostru Fugi! Iar acest cuvânt este valabil pentru toți hârlețenii deoarece 99% dintre ei sunt înrudiți pe linie masculină sau feminină. Astfel, fiecare familie este înrudită cu cel puțin zece familii din sat care, la rândul lor, sânt înrudite cu alte 20. Vă rog să luați aminte că această încercare genealogică făcută de mine reprezintă baza de la care fiecare hârlețean poate să-și facă propriul arbore genealogic”[45].

După cum se observă, anecdota reprodusă de autor în această monografie relevă endogamia locuitorilor din Hârleț. Continuând pe această linie genealogică, autorul oferă numele a 28 de spițe de neam, toate de origine românească, precum:

„Vancu, Rusu, Dinu, Dinescu, Dobre, Dună, Prunea, Prună, Dumbaru, Bujor, Pârvu, Duțan, Păceanu, David, Roșcovă, Rusu, Sandu, Soșoianu, Pleșoianu, Simu, Terci, Doceanu, Mândrilă, Nicolcea Andrei, Gheju, Vasea, Țăranu etc. Familia Vancu este înrudită cu Rusu, Dinu sunt înrudiți cu Dinescu. Pe vremea robiei turcești, Stan Prunaru și Sanda Bălăcică s-au refugiat în România la Bechet. Au avut trei băieți, Picu, Pascu și Vîlcu, și patru fete. Picu a rămas la Bechet, dar Pascu s-a întors în Hârleț și i-a avut pe Vâlcu-Șinelu, Oprea, Iancu și Stănuța”[46].

Monografiile etnofolclorice dedicate comunelor bulgărești cu populație majoritară românească din Bulgaria de nord sunt rare și deficitare în ceea ce privește conținutul culturii imateriale, însă printre rândurile acestor broșuri am reușit să găsim și câteva informații interesante care întăresc convingerea că acești locuitori au fost păstrătorii identității culturale românești în această regiune multiculturală. Ca o concluzie generală, putem spune că prin intermediul acestor monografii dedicate comunelor urbane și rurale din nordul Bulgariei s-a reușit de către autori, în mod indirect, scoaterea în evidență a particularităților naționale specifice vlașilor la granița secolelor al XX-lea și al XXI-lea. Autorii monografiilor au descris și analizat

[43] Ангел Петров, *Хрлец. Геогрфско-исторически очерк,* Българска, ръвоиздание, Моравица, 1995, с. 11 [Anghel Petrov, *Hârleț, Schiță geografică și istorică*], Moravița, ed. Bulgaria, ediția I, 1995, p. 11.

[44] *Ibidem,* p. 15 (*calet* provine din limba turcă = cetate, *n.n*.).

[45] *Ibidem,* p. 46.

[46] *Ibidem,* p. 46–59.

https://biblioteca-digitala.ro

trăsăturile etnoculturale specifice populației de origine română de pe malul drept al Dunării, oferind informații extrem de interesante despre cutumele, tradițiile, obiceiurile religioase și moravurile sociale specifice arealului etnocultural românesc. Abordarea monografică și mai ales statistică din perspectivă oficială bulgărească este aproape identică în cadrul tuturor acestor monografii analizate de noi. Toate aceste cărți au avut ca subiect secundar tipologia relațiilor interetnice în spații multiculturale, în special în regiunile limitrofe. Din punct de vedere al abordării științifice și al metodologiei de lucru, putem spune că autorii au folosit în realizarea acestor monografii unele dintre cele mai inovative metode științifice în analiza procesului etnogenetic și stratigrafia materialelor etnologice specifice creațiilor spiritualității populare. Totuși, în urma traducerii și analizei aprofundate a acestor monografii bulgărești dedicate câtorva dintre numeroasele localitățile cu populație majoritar românească din nordul Bulgariei, înșirate de-a lungul Dunării între Vidin și Ruse, putem vedea cum unele dintre acestea eludează adevărul și modifică realitatea etnică și istorică a acestui spațiu geografic, parte integrantă a spațiului de constituire și desăvârșire etnoculturală a poporului român.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ARBORELE COSMIC ÎN CULTURA ROMÂNILOR SERBIEI ESTICE

SLAVOLJUB GACOVIĆ

The Cosmic Tree in the Culture of the Romanians of Eastern Serbia

In addition to the ritual practice of Barbură, Grinđii, and the song "A sfinţilor cîntec", as well as verses from several "Petrecătura" songs recorded in the culture of the Romanians from Eastern Serbia, I also present comparative material, the Egyptian legend of Osiris, biblical references to the Jewish Asherah, and material from the Timok region (among Torlacs) and Bulgaria, in order to gain a better view of the "Great Tree" (Lemnu Mare), or Golemódrvó, but also of its substitutes, such as the attic (supporting) beam, or "tovanjača", the home of the deceased and the deceased himself.

Keywords: *Romanians, "Great Tree" – fir tree – axis mundi, Barbura, Moşu Părăscău, Izida, Osiris, Asherah, gift for the newborn.*

Cuvinte-cheie: *români, l'emnu mare – brad – axis mundi, Barbura, Moşu Părăscău, Isis, Osiris, Asher, cadou pentru nou-născut.*

Cum putem înțelege ritualul *Barbura* (care în calendarul bisericesc se desfășoară la Sf. Barbara / Varvara, 16–18 decembrie), întâlnit și astăzi în satele românești, Podgorac și Zlot, de lângă orașul Bor din Serbia, altfel decât legat de Arborele mare (*L'emnu Mare*), respectiv Axa lumii (*axis mundi*) sau Arborele cosmic? Este practicat de o femeie (gospodina casei), care pleacă dimineața devreme în pădure (*la Barbura a mar̯e*, 17 decembrie) să aleagă un lăstar de stejar (*śeroń*; *Quercuscerris*) în fața căruia se închină și, întoarsă spre răsărit, înalță spre cer brațele larg deschise, într-o poziție de adorare, ca după aceea să lovească copacul cu tăișul securii (*la tulpina la l'emn*) urându-i „Bună dimineața" (*Bună đimińe̯aţa*) și rostind rugăciunea:

„Đintîi̯ să ḍîşe: / Bună đimińe̯aţa moşu Părăscău[1]. / Mulţămesc cu Dumi-tal'e. / I̯a-ţî scamnu şî şăḍî. / N-am veńit să şădî, / Numa am veńit să tai̯ pari̯, / Jorḍ îşî nui̯al'e, / Să-ngrađesc đe un an đe ḍîl'e, / Viţîl'i mi̯eal'e. / *Đ-adu̯ara să ḍîşe i̯ar-aşa şî*

[1] În rugăciune poartă denumirea de „moș" (*moşu*) deoarece forma feminină *Părăskeva* s-a transformat în cea masculină *Părăscău*, apărută cel mai probabil sub influența patriarhatului.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 251–259

https://biblioteca-digitala.ro

încă: / Ćimpu[2] mi̯eu, / *Ð-atriu̯ara să ḑîşe i̯ar-aşa şî încă*: / Bereketu mi̯eu. / Moşu Părăscău, / Să rămîńi cu bine, / Că la ćimpi̯ar vin la ćińe”[3].

Tulpina arborelui tăiat este târâtă de femeie până acasă (spre deosebire de ramurile de stejar numite *Badnjak* la sârbi, care se poartă pe umeri), unde cu ramurile acestuia sunt ornate casele, cocinele, acareturile, curțile, izvoarele și toată gospodăria și se dă și fiecărui copil din casă să râcâie cu creanga în jarul din vatră, ca apoi același lucru să-l facă și gospodarul și gospodina casei, și să ureze tuturor, pe nume, noroc, sănătate, familie, belșug și veselie, mulți nepoți, animale și grâne.

Așa cum ne e cunoscut, Paraschiva e forma sârbească a zeiței pe care românii, în traducerea literară, o denumesc „Vinerea Mare” (*Vińeri̯a Mari̯e*), denumire care ascunde substratul antic al zeiței italiene a înfloririi naturii, „Venera” (*Venus*), care a fost inițial „personificarea harului cu care Jupiter îi dăruiește pe oameni (*Venus Iovia*)”[4]. Forma masculină a numelui slavonizat al zeiței, *Părăscău*, la românii din Serbia estică ar putea desemna perechea ei (masculină), respectiv conducătorul Panthenonului grecesc, Jupiter (*Yuppiter*), zeul luminii și cerului. El e, printre altele, respectat și ca „protectorul câmpurilor și al grădinilor rodnice ... și apărătorul granițelor acestora (*Iuppiter Terminus*)”[5], la fel ca și zeitatea menționată, *Părăscău*, la românii din Serbia orientală.

La românii din Serbia de Răsărit e larg răspândit obiceiul, bineînțeles, cu variații, ca la naștere, pe lângă alte multe detalii, în ritualul *Grinđi̯i*, *moaşa* să ridice de trei ori nou-născutul înfășat *în făşi̯i* spre grinda de rezistență (*grindă*), rostind binecuvântarea: „Să crești mare până la grindă, (numele copilului), să crești până la grinda podului, ... cum ți-am văzut botezul și tăiatul moțului, și acum la *Grinđi̯i*, să-ți vedem nunta și cununia, să crești, să îmbătrânești și să încărunțești în prosperitate ...” (*să creşć mare până la grindă*[6]*, (lumil'i la copil), să creşć până la grindă, ... cum ţ-am vaḑut boćeḑu şî cum moţu ţă l-am tuns, da-cuma grinđi̯u, aşa nunta să ţ-o veḑem, să creşć, să-nbatrîńeşć şî la cap să albeşć cu tra̯i bun*)[7].

În toate satele românești din Serbia estică, pentru copiii născuți în acel an, obiceiul *Grinđi̯i* avea loc de sărbătoarea Sfântul Vasile (*Sîn-Vasî̯i*), în casa copilului. De aici și expresia „*Grinđi̯i* se face de Sfântul Vasile” (*Grinđi̯u să faśe la Sîn-Vasî̯i*), care se folosește pentru a desemna faptul că un anumit lucru are o

[2] Versul *Ćimpu m·eu* a apărut ca forma moale de la *timpu meu*, din lat. *tempus meum*; cu toate acestea, în graiurile românești din Serbia estică, această structură are o semantică diferită în sensul transmiterii, așa că ar putea fi tradusă ca „recolta mea”, care se culege pe parcursul unui an. Un asemenea sens pentru *ćimpu* poate fi obținut din propoziția: *Cum a fost ćimpu anu-sta?,* tradus: „Cum a fost recolta în acest an?”, și nu literalmente: „Cum a fost vremea anul acesta?”.

[3] S. Gacović, *Puteviistine*: *polemika o vrednosti jednog naučnog rada* [Drumuri ale adevărului: controversă asupra valorii unei lucrări științifice], Zaječar, 1999, p. 133–134.

[4] D. Srejović, A. Cermanović-Kuzmanović: *Rečnik grčke i rimske mitologije* [Dicționar de mitologie greacă și romană], Belgrad, 1987, p. 86.

[5] *Ibidem,* p. 184.

[6] În sensul de transfer „să crești până la Domnul Dumnezeu” (*Să creşć pân-la Dumńe-Zău* sau *Să creşć cât o daltă*).

[7] În mod asemănător, în imnul hatiților se urează regelui viață lungă.

https://biblioteca-digitala.ro

perioadă prestabilită fixă când trebuie realizat. Uneori, acest obicei, conform afirmației lui E. Mason[8], avea loc sub „Arborele mare" (*L'emnu mare*).

Rolul principal în acest ritual îl are *moaşa*[9], aleasă din cercul restrâns al familiei, și este în cele mai multe cazuri de sex feminin. Interesant este de subliniat că în cazurile, foarte rare, de altfel, când *mo̯aşa* este de gen masculin, denumirea rămâne (în mod expres) la genul feminin, *mo̯aşa*[10].

Când copilului îi creștea temperatura, respectiv se îmbolnăvea, era bine să i se dea să bea apa în care s-a afundat *i̯arba mo̯aşi (Calamintha officinalis*), și dacă nu-i era mai bine, se descânta apa cu o legătură de *i̯arba mo̯aşi*. Descântecul poartă denumirea de *đescînćic đe mo̯aşe* sau *đescînćicu mo̯aşilor*.

Conform unei legende egiptene, veche de peste 5000 de ani, Isis a scos coșciugul cu corpul lui Osiris din stâlpul care susținea acoperișul palatului, care era dintr-un tamarix care crescuse de dimensiuni uriașe în vreme record. Povestea continuă cu relatarea că Isis a bandajat stâlpul palatului regelui cu o pânză fină pe care a impregnat-o cu ulei.

E. A. Wallis Budge și W. Robertson Smith sunt de părere că înfășurarea și ungerea trunchiului sfânt din legendă dă răspunsul la enigma nedezlegată privind natura ritualurilor legate de Asher. Să aruncăm o privire asupra a ceea ce scrie în *Biblie*: „Regele a ordonat ... preoților ... și paznicilor pragului templului ca din Sanctuarele Domnului să scoată toate obiectele de cult realizate pentru Baal, Asherși pentru oastea cerului ... din Casa Domnului au fost duse afară din Ierusalim, ... au dat foc lui Asher ... Au devastat locuințele rătăciților de credință ... în Casa Domnului ... în care femeile cususeră odoare pentru Asher"[11].

Dar ce este, de fapt, Asher, aflăm din cartea lui Oleg Mandić: este „trunchiul sau bețe din acesta, despre care evreii credeau că posedă putere de neegalat ... Adorarea unor astfel de obiecte a durat până la Reforma lui Josiah din 622 ... În plus, asherele se găseau în templul de la Ierusalim ... Acest tip de adorare a asherelor chiar în templu reprezenta compromisul dintre tendințele centralizatoare ale preoților lui Dumnezeu și culturile locale impuse de guvernatori..."[12].

---

[8] E. Masson, *Le combat pour l'immortalité* [Lupta pentru nemurire], Paris, 1991, p. 208: „'Le Grand Arbre représente la place centrale' ... Lorsque l'enfant naît, la nourrice *moaša* le porte sous l'Arbre pour le soulever trois fois en prononçant les formules de charme concernant son avenir. Le même rite est répété le premier jour de l'An pour tous les nouveaux nés de l'année révolue. Le repas pascal a lieu sous le Grand Arbre également, on dresse alors une vaste table, c'est comme une assemblée générale du village". [Arborele mare reprezintă locul central… Când copilul se naște, moașa îl duce sub arbore pentru a-l ridica de trei ori, rostind formule magice cu privire la viitorul său. Același rit se repetă în prima zi a Anului Nou pentru toți nou-născuții din anul trecut. Masa de Paște are loc și sub Arborele mare, astfel încât adunarea la această masă este o adunare a întregului sat].

[9] De Anul Nou, respectiv de Sf. Vasile, românii din Serbia estică fac niște prăjiturele, numite „babițe", pentru copiii mici.

[10] Soțul moașei (*moaşa*) se numește pe românește, în Serbia estică, *moşoń*.

[11] *A doua carte despre regi* 23, 4–7.

[12] O. Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva* [Lexicon iudaic și creștin], Zagreb, Matica Hrvatska, 1969, p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro

Că grinda de rezistență e substitutul Arborelui mare avem dovada, absolut sigură, în cultura torlacilor[13]. Așadar, din manuscrisul etnologului Dejan Krstić, *Obiceiuri și credințe legate de moarte din satul Ošljane* (< lat. *aselum*), desprindem următoarele informații: „În cazurile de moarte grea, muribundul, pentru a muri mai ușor, este întins pe pământ sau se întoarce 'na_po_tovanjáče' (în direcția grinzii de rezistență, est-vest), astfel încât capul să-i fie spre vest". Respectarea acestui obicei și de către românii din Serbia răsăriteană ne este confirmată și de către Slobodan Zečević[14], iar la sârbi și la croați, „printre multe evenimente neobișnuite care anunță moartea, poate fi și *trosnirea grindei de rezistență*", ne indică E. Šnevajs[15]. Că grinda de rezistență este în strânsă legătură cu decedatul ne confirmă și mențiunile lui K. și M. Telbizov, de la care aflăm: „Ca să rămână norocul în casă se *taie* puțin *păr* de la tâmplele *decedatului și îl pun sus la grindă* sau în spatele vreunei icoane"[16]. Așa cum vedem, *grinda de rezistență* este legată fără echivoc de *decedat* și deja am văzut că în ritualurile românilor din Serbia răsăriteană ea se leagă și de nou-născut[17]. Punerea părului după icoană, în loc de *grinda de rezistență*, despre care aflăm din mențiunile lui K. și M. Telbizov, indică, într-un mod clar, că *sfinții creștini*, reprezentați în icoane, sunt substitute ale zeului vechi reprezentat prin *grinda de rezistență*. Interesante sunt datele pe care le extragem din lucrarea lui D. Krstić, prezentată la cel de-al doilea simpozion internațional de la Svrljig[18]. Mai exact, după aducere, *badnjak*-ul este pus în casă în poziție verticală (putem presupune ca *stâlp al palatului regal* – obs. autorului) sau lângă casă, *pe direcția est-vest* (în care putem observa *grinda de rezistență*, adică *tovanjača* – obs. autorului). „În mai multe locații, gospodina casei *îmbracă trunchiul cu o cămașă bărbătească*"[19] (putem recunoaște pe *Isis cum*

[13] N. Bogdanović, V. Vukadinović, J. Marković, *Bibliografija Prizrensko-timočkih govora*. – *Prizrensko-timočki govori*, editată cu ocazia împlinirii a 25 de ani de existență a Facultății de Filozofie, Niš, 1996, p. 27–81.

[14] S. Zečević, *Kultmrtvih i samrtniobičaji u okolini Bora* [Cultul morților și obiceiurile din regiunea Bor], GEM 38, Beograd, 149–150 („O altă metodă de ușurare a despărțirii de suflet e ca muribundului să-i fie schimbată poziția sau să fie așezat pe aceeași direcție cu grinda de rezistență").

[15] E. Šnevajs, *Glavni elementi samrtnih običaja kod Srba i Hrvata* [Principalele elemente ale obiceiurilor la sârbi și croați], Glasnik skopskog učenog društva 2, Skopje, p. 263.

[16] К. и М. Телбизов, *Традиционен бит и култура на банатските българи* [Stilul de viață și cultura tradițională a bulgarilor din Banat], СбНУ, София, [sine ano] 51, p. 236.

[17] П. А. Петров, *Към проучването на обичая 'Помана' в северозападна България* [Studiul obiceiurilor pentru pomană din nord-vestul Bulgariei], Известия на етнографския институт и музей, кн. V, София, 1962, p. 291 (Interesant e ritualul din satul Rebrovo de lângă Sofia, Bulgaria, cu ocazia intrării miresei în casa mirelui. Înainte de a intra, soacra îi dăruiește o furcă cu lână și un fus, iar nevasta, când intră, „le înfige în grinda tavanului").

[18] D. Krstić, *Badnji dan u Ošljanu. Etno-kulturološki zbornik: za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti* [Ultima zi la Ošljanu. Practici etnoculturale: pentru cunoașterea culturii din Serbia de est și din zonele învecinate], vol. II, Svrljig, 1996, p. 90–91.

[19] Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik* [Dicționar mitologic sârb], a doua ediție completată, Etnografski Institut SANU, Belgrad, 1998, BADNJAK, p. 19–23, BADNJE VEČE, p. 23–25.

https://biblioteca-digitala.ro

învelește trunchiul – stâlpul – din care a extras corpul decedatului Osiris). *Prima așchie* de la tăierea badnjak-ului (care poate fi *nucleul nașterii tânărului zeu* – obs. autorului) „stă lângă 'albie' în timp ce 'se frământă' pâinea de Crăciun", și, pe lângă celelalte pâini ritualice, se frământă și „povójnica na mládoga Bóga" [fașa pentru tânărul zeu], mai exact, scutecele sau, pur și simplu, „povójnica" (*faśi̯i̯*).

Grinda de rezistență este strâns legată de aceste obiceiuri, reprezentând clar substitutul zeității supreme, fiind direct menționată în următoarea informație: „se pune aluatul, din el se ia cu degetele și cu el pe tavan, pe grinzi, se desenează patru cruci, care formează împreună o cruce. Mai târziu, în timpul anului, când se îmbolnăvește un copil sau oricine din casă (spre exemplu are 'foc', respectiv temperatură) ... râcâie puțin din aluatul de pe tavan sau de pe grinzi... și cu acesta ung bolnavul ...". Așa cum putem observa, Badnjak-ul, în care putem recunoaște Arborele mare, prin prima lui așchie, care poate reprezenta nucleul tânărului zeu, respectiv Crăciunul, și prin aluat, care reprezintă trupul Domnului, corespunde grinzii de rezistență.

Prin menționările de până acum este demonstrată, fără echivoc, ipoteza noastră, că grinda de rezistență, respectiv *tovanjača*, este substitutul Arborelui mare. Știm că Arborele mare este axa lumii, iar prin el, pe plan vertical, sunt reprezentate toate cele trei lumi, mai exact, lumea morților (*lumi̯a alalaltă* – cealaltă lume sau *lumi̯a-i̯a* – lumea aia, și, mai rar, *lumi̯a nagră* – lumea întunecată), lumea viilor (*lumi̯a-sta* – lumea asta sau *lumi̯a vii̯e* – lumea viilor, mai rar *lumi̯a albă* – lumea albă) și lumea zeilor (*acolo pi̯e unđe trai̯i̯eşće Dumńe-Ḍău* – acolo unde trăiește Domnul-Dumnezeu). În conformitate cu aceasta, lumea viilor (lumea celor care vin – se nasc) și lumea morților (lumea celor care pleacă – mor), în sfera viilor mitologici din lumea imaginară, sunt pe același plan vertical.

În mitul despre Osiris, Isis extrăgând corpul lui Osiris din trunchi (stâlp), învelește trunchiul (stâlpul) cu pânză, la fel ca și evreii Asherele lor, ceea ce, în plan mitologic, se poate înțelege că a învelit corpul Zeului, pe care îl va reînvia. Substitutul pânzei este „fașa" (*faśi̯i̯*), care se folosește la nașterea copilului, iar aceasta în plan sincron o putem afirma și despre cămașa bărbătească, cu care se îmbracă trunchiul badnjak-ului, mai exact zeul demult uitat[20], ca și colacul de la torlaci, numit „fașa tânărului zeu" sau doar „fașa" (*faśi̯i̯*). Trunchiul de tamarix, care a crescut până la „dimensiuni mărețe și a închis coșciugul lui Osiris în trunchiul său", reprezintă Arborele mare în cultura românilor din Serbia estică, respectiv *Golemó drvó* din cultura torlacilor, iar stâlpul palatului regal poate fi identificat cu grinda de rezistență din cultura românilor din Serbia de Răsărit, respectiv „tovanjačom" din cultura torlacilor. E doar cu un pas mai departe de Arborele mare, care, în versurile din *Petrecătură* se înfrățește cu decedatul, până la grinda de rezistență, care e substitutul divinității, respectiv al decedatului Osiris,

[20] К. Атанасова, *Румънският Крачун – име на празник, митичен герой или забравено божество?* [Crăciunul românesc – numele unei sărbători, a unui erou mitic sau a unei zeități uitate?], Българска етнология, кн. 4, София, p. 104–119.

https://biblioteca-digitala.ro

Dumnezeu, pe care Isis îl va reînvia, până la nou-născutul din ritualul *Grinđi̯i̯*, pe care moașa, substitutul lui Isis, îl ridică de trei ori până la grinda de rezistență, și prin aceasta, conform credințelor românilor din Serbia de Răsărit, îi dăruiește o viață lungă și îmbelșugată. Acesta este un exemplu din versurile din *Petrecătură* care confirmă teza noastră că Arborele mare e chiar divinitatea[21].

VITOŃIŢA (versurile 110–112): „Răsărit mi̯a, răsărito, / Dumńe-Ḍău în cîmpului̯o, / Un fir verđed-aluńao”.

Arborele mare este conservat până în prezent și în cultura torlacilor, care, etnogenetic, au apărut din românofonii slavizați. Ne-am convins de faptul că în câteva sate ale torlacilor există trunchiuri *zavetnik – zapisnik* care nu sunt închinați niciunui sfânt și nici împodobiți cu elemente creștine. Un asemenea trunchi, în lipsa elementelor creștine, este denumit de torlaci „Arborele mare” (*Golemódrvó*). În satul Ošljana, s-a conservat până în prezent obiceiul tăierii colacului, de praznic (*svetác*), care nu se desfășoară în prezența familiei și oaspeților în casa gospodarului, așa cum e la sârbi, ci lângă zapis, adică arborele închinat unuia dintre sfinții creștini, aceștia fiind, după părerile lui O. Mladenović și M. Radovanović, susținute de cea a lui V. Čajkanović, „substitutul unor zei mult mai vechi”[22].

Îndrăznim ca, după tot ce am spus, să legăm în plan sincronic arborele tamarix care a închis în trunchiul lui coșciugul cu Osiris, din care a fost realizat stâlpul de susținere al acoperișului palatului și pe care Isis l-a învelit cu pânză și uns, cu stâlpul înfășurat în rochie din templul Ierusalim, denumit de evrei Asher, de așa-zisul trunchi „mirósana”[23] (din gr. *miró* „ulei sfânt parfumat” al bisericii ortodoxe cu care se sfințește în Joia Mare), pe care îl întâlnim sub această denumire în sudul Serbiei și care, de altfel, în restul regiunilor îl numesc trunchi *zavetnik, zapisnik*[24] și altele similare.

E evident că grinda de rezistență (tovanjáča[25] – *grindă*) e substitut al Arborelui mare, respectiv bradul, cel mai des (*brad*), mărul (*măr*), dar și alte fitonime care au funcția de axă a lumii pe planul vertical în planul macrocosmic, așa cum ne demonstrează versurile din *Petrecătura*, din Nikoličevo, Osnić etc., spre exemplu[26].

ŃICOĽIŚA II (versuri 1–3): „Răsărit, mi̯a răsărito, / Un *măr* mari̯e, baș rotato, / Întră ușa a lu Dana”.

---

[21] S. Gacović, *op. cit.,* p. 148.

[22] O. Mladenović, M. Radovanović, *Zavetni krstovi u Zaglavku i Budžaku* [Cruci testamentare în Zaglavku și Budžaku], Timočka Krajina u XIX veku: zbornik radova, Istorijski institut u Beogradu i Međuopštinski odbor za obeležavanje 150 – godišnjice oslobođenja Timočke Krajineod Turaka, Knjaževac, 1988, p. 213.

[23] R. Rakić, *Biblijski rečnik* [Dicționar biblic], a doua ediție completată, Belgrad, 1994, p. 119: „*miro* – rășina care curge din trunchiul și ramurile unui arbust și devine o rășină uleioasă. A fost componentă a uleiului sfânt la evrei ...”.

[24] Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić, *op.cit.,* p. 188–190.

[25] Denumirea grinzii de rezistență pentru satele din centrul și sudul Timocului.

[26] S. Gacović, *op. cit.*, p. 143.

https://biblioteca-digitala.ro

OSŃIŚA (versurile 1–3): Răsărit, mi̯a răsărito, / Un *brad* mare încrengurato, / Întră uşa lu I̯ovişu".

În versurile din *Petrecătura*, din Kladurovo, Ranovacetc, spre exemplu, Arborele mare, respectiv gorunul (*Goru*), reprezintă casa mortului, aşa cum arborele tamarix este „casa" decedatului Osiris[27]:

CLADUROA (versuri 160–175): „Ţîpă Goru al d-în vîrtacu. / «Śe ţîpi̯ Goruľe-n vîrtacu?». / «Da cum i̯eu să nu ţîpo?». / Că lu Dragani̯a veńito, / I̯a veńit noăo dungeri̯o, / Baş cu noăo securi̯eľo, / Şî cu noăo firizăľo, / Şî cu noăo kisăreľo, / Şî cu noăo renzîśëari̯o, / Lu Dragan casa să-i̯ faco, / Baş o casă dă veśii̯o, / Baş cu noo feresćaľo, / Şî cu noăo penźereľo, / Să vadă Dragan pr-în i̯eľo, / Baş în zari̯a Sëariloro, / Cu lumina Luńiloro".

RĂNOĂŢ (versurile 167–191): „În răsăritu Sëariluı̯o, / Ţîpă pui̯u Goruluı̯o. / Da nu ţîpă cum să ţîpe. / Ma tëaće ľem-ľi ľe đespică, / Şî frunäa d-în ľemńe pică. / «Śe će ţîpi̯ Goruľe aşare, / Śe će ţîpi̯ aşa đe tare? / Să miră şî mic, şî mare, / Da s-auđe prîstă ţară». / «Da şî Goru aşa-i̯ spuńare: / Dar cum i̯eu să nu mă ţîpo, / Că la mińe mi̯-a veńito, / Noo ëameń săcuraşo, / Şî cu noo firizaşo, / Şî cu noo kisăraşo, / Şî cu noo bărduraşo. / Şî pră Goru dă-l tai̯ară, / Cu săcuriľi-l tai̯ară, / Cu firiḑ ăl firiḑîră, / Cu kisăre-l kisăriră, / Cu beräăľi-l bărduriră / La pomînt ăl dobărîra, / Casă la-l mort ăi̯ sprimiră. / Casă cu noo uşiţă, / Şî cu noo ferestui̯śe»".

În *Petrecătura* întâlnită în Podgorac și Melnica, spre exemplu, există și dovezi că în planul microcosmic decedatul reprezintă substitutul Arborelui mare, respectiv decedatul Osiris din legenda egipteană[28]:

PODGORŢ II (versurile 1–3): „I̯e răsărit, i̯e răsărito. / Lastari̯u cari̯e a drumaito, /I̯el îndărăt n-a măi̯ veńito".

MEŃIŢA (versurile 35–44): „Răsărit mi̯a, răsărito, / D-în mijlocu floriloro, / Un fir vi̯erđe trăndăfiro. / Śe al fir, fir dă trăndăfiro? / Śe fire ć-ai̯ poľegńito? / «Nu-mis firu al poľegńito, / Ma-mis Milan al sprimito. / Sa sprimit dă putrăḑîto, / A pus śăľiľi la pomînto, / Că-n al śe cîmp lung, şî lato»".

Materialul empiric, respectiv versurile din *Petrecătura* (Cântecul Raiului): „*Mari̯e brad mi̯a rasarito, / Cu vîrvări̯u păn la śeri̯o, / Şî cu poaľe đ-ospră mări̯o, / Dî la vîrf păn-la pamînto, / Tot i̯e aur şî arźinto, / Doamńe nui̯e pră pamînto",* ne vorbesc de faptul că „Arborele mare" reprezintă *macrocosmosul*. În afară de asta, și motivul „negru" sau „marele șoim", așezat pe vârful lui, care, când zboară, *Raiul se deschide,* sau motivul *șarpelui galben* și al *vidrei negre* din coroana lui, indică același lucru. Aceste versuri, după structură, dar și frumusețe, sunt comparabile cu versurile din Oda și imnurile de înmormântare hetitice. *Bradul* (cel mai adesea) din versurile românești din *Petrecătura* reprezintă același lucru ca Frasinul *Yggdrasil* din Oda scandinavă sau arborele $^{giš}EYA(N)$ – (alograful sumerian *GIŠ GAL,* ca și acadosumerianul $GIŠ^{šu}$ *RABU* sunt termeni pentru „Arborele mare") din imnurile

[27] *Idem.*
[28] *Idem,* p. 144–145.

https://biblioteca-digitala.ro

hetitice care păstrează amintirea despre „Arborele mare”, respectiv „axa lumii” (*axis mundi*). Să vedem și câteva versuri din *Petrecătura,* din Ranovac și Kladurovo, care ne dovedesc aceasta fără posibilitatea de a ne îndoi[29].

RĂNOĂŢ (versurile 1–40): „La val’e, la zavrńito, / Marie brad mia rasarito, / Cu vîrvărĭu păn la śerĭo, / Şî cu poal’e đ-o spră mărĭo, / Dî la vîrf păn-la pamînto, / Tot ie aur şî arźinto, / Doamńe nuie pră pamînto. / Iacă al mortu mia-źunźare, / Şî dă brad s-apropiiare, / Şî-n śepia dă să rugarie: / «Brađe, Brađe, fraća Brađe, / Ĭ-apl’acăţ vîrvăril’ire, / Da să-m suĭ-u spaćil’ire». / Da şî bradu aşa-ĭ spuńare: / «Nu poś, nu poś să l’-apl’ecu, / Că-n vîrvăriĺi d-a-mńal’e, / Ńagră śoima mia puiato. / Şî śoima va iscońare, / Toaće-n Raĭ va dăşchiđare». / Da ĭar mortu prorugare: / «Brađe, Brađe, fraća Brađe, / Ĭa pl’acăţ miźloaśil’ire, / Dă să-n suĭ-u braţîl’ire». / Da şî bradu aşa-ĭ spuńare: / «Nu poś, nu poś să l’-apl’eco, / Că miźloaśil’i d-a-mńal’e / Galbin şerpe mia puiato. / Cîn-şerpe va śuierare, / Toaće Raĭ s-va dăşchiđare». / Dar ş-al mortu prorugare: / «Brađe, Brađe, fraća Brađe, / Ĭe va strînźeţ poal’il’ire, / Dă să-n suĭ piśoaril’ire, / Da şî toaće oşćoaril’ire». / Da şî bradu aşa-ĭ spuńare: / «Nu poś, nu poś să l’-astrîngo, / Că în poal’il’i d-a-mńal’e / Ńagră vidră mia puiato. / Şî cîn-vidra va latrare, / Toaće Raĭ va đeşchiđare»”.

CLADUROA (versurile 224–266): „Şăđa Dragan să rugarĭo: / «Brađe, Brađe să-n fi fraćo, / Ĭ-apl’acăţ vărvăril’irĭo, / Ş-astrînźeţ tu poal’il’irĭo, / Să triacă cu piśoaril’irĭo, / Să-ş aşćarnă braţîloro, / Braţîlor şî spaćiloro». / Da ĭar Bradu aşa-ĭ spuńarĭo: / «Nu poś, nu poś să l’-apl’eco, / Că-n vărvăriĺi da mieľo, / Marie śoimă s-a puiato, / Ĭeu oĭ sta da ĭa pl’ecarĭo, / Śoimil’i va piońaro, / Raĭu să va dăşchiđarĭo, / Dragan-n Raĭ că va treśarĭo». / Dragan sta dă să rugarĭo: / «Brađe, Brađe, fraća Brađo,

Ĭ-apl’acăţ miźloaśil’iriĭo, / Ş-astrînźeţ tu poal’il’irĭo, / Să triacă cu piśoaril’irĭo, / Să-ş aşćarnă braţîloro,

Braţîlor şî spaţîloro». / Da ĭar bradu aşa-ĭ spuńarĭo: / «Nu poś, nu poś să l’-apl’eco, / Că-n miźloaśil’i d-amieľo, / Galbin şerpe s-a puiato». / Ĭel va sta l’e va plecarĭo, / Şerpil’i va şuierarĭo, / Raĭu să va dăşchiđarĭo, / Dragan-n Raĭ că treśarĭo. / Dragan sta đe să rugarĭo: / «Brađe, Brađe, fraća Brađo, / Ĭ-apl’acăţ tu poal’il’irĭo, / Să şa şćarnă braţîloro, / Braţîlor şî spaćiloro». / Da ĭar bradu aşa-ĭ spuńarĭo: / «Nu poś, nu poś să l’-apl’eco, / Că-n polcuţîl’i d-al’e mieľo, / Vidră ńagră sa puiato». / Ĭel va sta l’e va pl’ecarĭo, / Şî vidril’i va latrarĭo, / Raĭu să va dăşchiđarĭo. / Dragan-n Raĭ că va treśarĭo”.

Indicăm aici și cântecul „consemnat de Virgil Birou de la Cvetko Petar Pavlov, țărancă din Kobilja, [care e] așezat în regiunea Požarevac-Timok” (*Cules de la Florea a lui Pătru Pau, paòr în Cobilia, plasa Mlavschi, judeţul Pojarevaţ-Timoc, de Virgil Birou*)[30], în care este menționată *tisa* (grafia e *cisă*), pe care

[29] S. Gacović, *op.cit.*, p. 151–153.
[30] A. Dumitrescu Jippa, O. Metea, *Timocul*, București, Editura Universul, 1943, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro

A. Dumitrescu Jippa și O. Meteale o indică în notele de subsol drept *brad*. Redăm câteva versuri din poezia amintită în care, alături de obiceiurile păgâne, există și o mică influență creștină[31]:

A SFINŢILOR CÎNTEC[32]: „Sus în cornul ceriului, / Răsăritul Soarelui, / În mijlocul nămolului[33], / Stă sub creang de lemn de cisă[34], / Toată de prasnic cuprinsă. / La masă cine şedea, / Joia, Lunea şi Marţea,[35] / Miercurea şi Sîmbăta[36], / Şi sfînta Dumineca, / Sfînta Maică Vinerea[37]. / Dar în capul lui *astal*[38], / Şede sfîntul Sfet Iovan / Cu frate-su Pîntilie / Şi soru-sa Anghelina, / Ce duce praznicul şi cina. / Pre dă margină d'astal, / Sfet Nicola paşte un cal, / Sfet Nicola cel cărunt, / Taica nost'al de mult...".

Această lucrare este doar o încercare de a identifica și separa Arborele cosmic în cultura românilor din Serbia estică și de a indica în ce măsură acesta se întrepătrunde cu segmente ale culturilor antice, precum cele egiptene și evreiești din Orientul Apropiat, ca și cu segmente ale culturii actuale din Balcani, precum cea sârbească și bulgărească.

[31] S. Gacović, *op. cit.*, p. 160.

[32] Ortografia românească e preluată din lucrarea originală, deși pe teritoriul de referință ar trebui folosite alte norme ortografice, iar traducerea e realizată de autor.

[33] În versurile *Petrecăturii* din Nikoličeva II acest motiv este mai dezvoltat, ca, spre exemplu, „Bajalnice koje vrište / U mulju, u zelenom blatu / I u žabljem kreketanju".

[34] În acest loc autorii trimit la observații în care introduc cuvântul *brad*, ceea ce înseamnă că identifică tisa cu *brad*-ul.

[35] Traducerea literală: joi, luni și marți.

[36] Traducerea literală: miercuri și sâmbătă.

[37] Traducerea literală: vineri.

[38] În acest loc autorii trimit la observații în care introduc cuvântul *Masă mare*.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PASIUNILE UNUI COPIL TALENTAT*

CARMEN ȘERBAN

The Passions of a Talented Child

We met Mara Nicolae at "Summer in the Village Lane" Creation Camp, a pottery workshop organized by "Dimitrie Gusti" National Village Museum. She is extremely talented and creative. She has countless passions, which require skill, manual work and patience. Mara can be considered a role model, both for the present generation of children, and for those who wish to be initiated in folk arts and crafts.

Keywords: *passions, talent, creativity, traditional crafts.*
Cuvinte-cheie: *pasiuni, talent, creativitate, meşteşuguri tradiţionale.*

Informații despre Tabăra de creație „Vara pe uliță", a 26-a ediție, 9 iulie – 17 august 2018, despre meșterii populari care îi inițiază pe cursanți în tainele meșteșugurilor și despre copiii participanți la ateliere[1]:

Cristina Teleanu:

„Tabăra de creație «Vara pe uliță» din cadrul Muzeului Național al Satului «Dimitrie Gusti» și-a deschis porțile pentru al 26-lea an. Este vorba despre cel mai longeviv program de educație muzeală din România, în care tradiția românească este cultivată tuturor generațiilor". [...]

Paulina Popoiu, manager, Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti":

Acum 26 de ani, colega noastră, Aurelia Cozma era pe vremea aceea director de comunicare, a venit cu această idee absolut fericită și minunată. Am pornit cu puțini copii la drum, la vremea aceea, și astăzi am ajuns... de-atunci aveau 50 de copii, și astăzi am ajunge la 1000–1500 de copii pe vară. Ei vin aici să-și dezvolte manualitatea, dar evident că depășim cu mult acest obiectiv, pentru că învață să se și comporte, să interacționeze unii cu alții, învață că sunt într-un muzeu, nu într-un sat, și că trebuie să aibă respect pentru Patrimoniu. Și mai ales, învață cu plăcere. Asta este foarte important. Meșterii noștri sunt oameni cu experiență și știu să-i determine să le placă ceea ce fac. Ăsta este rostul muzeului: să facă educație (al

* Articolul se încadrează în Programul II din Planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, *Patrimoniul cultural şi informaţional, imaterial şi material, al Arhivei de folclor şi etnografie,* proiectul nr. 2, *Îmbogăţirea patrimoniului prin crearea de noi documente.*

[1] https://www.youtube.com/watch?v=j4aHGJTtuNA (accesat în data de 3 martie 2020), emisiunea *Secvențe TRINITAS*, din data de 10 iulie 2018, material realizat de Cristina Teleanu (TRINITAS TV).

https://biblioteca-digitala.ro

muzeului modern). Muzeul ca și depozit de obiecte a dispărut din concepția actuală. Noi aici avem noroc, în primul rând cu spațiul pe care-l avem, pe urmă, cu tradiția prin care am dovedit că suntem serioși și că Tabăra de creație este chiar o alternativă la lipsa de vacanță, ca să zic așa. Nu toți copiii pot pleca la mare, la munte și în tabere costisitoare. Avem aici, de asemenea, alocate 200 de locuri pentru copiii cu probleme sociale sau copiii cu dizabilități.

C.T.: Problemele lor de adaptare se rezolvă?

P.P.: Eu cred că aici se rezolvă mai ușor decât în școală. Pentru că meșterii noștri au grijă să-i învețe pe copii că ceilalți nu sunt deosebiți de ei, și atunci am văzut, de exemplu, scene în care un copil îl ajută pe celălalt să-și deschidă sticla de apă. Am văzut scene în care-l ajută să țină creionul sau... ăăă... copiii sunt foarte buni, dacă știm să scoatem din ei bunătatea, și nu răutatea.

Aurelia Cozma, fondator al proiectului „Vara pe uliță”:

Este o tabără inedită, care acum 26 de ani a încercat să răspundă la *3 p*: să fie o *provocare*, să fie o *preocupare* și, mai ales, să fie o *promovare*. Toate sub îndemnul a ceea ce spunea marele filosof Constantin Noica: de-a păstra-ntr-un spirit tot ceea ce a fost valoros în trecut. Și iată că meșteri populari din diferite zone ale țării, în costumele lor tradiționale, cu instrumentarul specific pentru meșteșugul pe care-l reprezintă, vin aici să ofere din cunoștințele, talentul lor, copiilor din București și nu numai. Pentru că, de câțiva ani, diaspora vine acasă în vacanță și copiii vin aici, dar și copii ai reprezentanțelor diplomatice din București, care pentru o mică perioadă rămân în București. Vin să descopere aceste frumoase meșteșuguri.

C.T.: În gospodăriile din muzeu, într-o atmosferă prietenoasă și rustică, cei mici se vor desfășura în 16 ateliere meșteșugărești, în care vor învăța de la creatorii populari, cum *să modeleze lutul*, cum *să țesă* sau cum *să-și confecționeze propriile jucării*, vor avea cursuri de *încondeiat ouă*, *sculptură*, *podoabe populare* și *pictură naivă.*

Fotinica Griga, profesor psihopedagog, Hospice Casa Speranței:

Le place să vorbească românește, s-asculte povești românești și să participe aici în activități... În general tot ce se leagă de România. Își petrec vacanța toată în România.

Vladimir Baciu, profesor de artă, Școala Gimnazială de Arte nr. 3, București:

Este un atelier de pictură pe sticlă, în atelierul ăsta vin de... peste 20 de ani. Șiii... eu fiind clujean, am învățat meșteșugu-ăsta dân zona respectivă... îndrăgesc mult și locu' și meșteșugu'. Ca să las ceva-n urma mea. Las copiilor ocazia să descopere icoana pe sticlă, să se perfecționeze și să mă-nlocuiască la un moment dat.

C.T.: E grea tehnica?

V.B.: Nu-i atât de grea. Cere multă minuțiozitate, puțin meșteșug, dar se-nvață.

C.T.: Cam în cât timp reușesc copiii să picteze o icoană?

V.B.: O icoană mai de bună calitate, reușesc într-o săptămână să o facă. Lucrăm cu tuș sau cu vopsea de ulei, depinde dee... antrenamentul copilului. Facem un contur în peniță sau în pensulă, tot așa, depinde de evoluția copilului, apoi îl fixăm cu șelac, un lac natural și pictăm cu tempera, începând așa: prima dată cu umbrele, apoi cu luminile șiii... culoarea locală.

https://biblioteca-digitala.ro

Filomela Tiștere, profesor de artă, Școala Populară de Artă, Târgu Jiu:

Lucrez de la 12 ani, m-am dus ca orice copil la stradă și acolo am văzut că una dintre vecinele mele lucra covoare oltenești. Și-am început să lucrez pe spatele gherghefului, pentru a nu le distrage femeilor atenția și a nu le-ncurca firele. Și am început să fac și eu ce făceau ele.

C.T.: Păstrați de atunci acest meșteșug?

F.T.: Da.

C.T.: Cum vi se pare aici? Cum sunt copiii? Vă place să lucrați cu ei?

F.T.: Copiii, da. Sunt ca toți copiii deschiși, dacă știi să captezi atenția unui copil și să-i explici ceea ce faci, devine curios și automat vrea să facă și el.

Sever Marcel Tănase, meșter popular (atelierul de olărit):

Din regiunea Olteniei. Șișești, Mehedinți. [...] Am moștenit de la bunicul, primul lucru – meseria. Vin dintr-un sat de olari – Noapteșa, și-aparținător comunei Șișești, și-am moștenit și-ii... niște împrejurări a făcut ca s-ajung aici. Bine, nu e primu' an. Demult vin aici.

C.T.: Faceți asta demult? Olăritul?

S.T.: De când eram mic. Pentru că dacă era tehnologia de azi, poate că nu mai făceam.

C.T.: Copiii cum primesc acest proiect?

S.T.: Îs încântați, chiar încântați. Bine, că n-o s-ajungă ei mari meseriași, da' au contact cu lutu', văd cât dă greu să creează obiectele și le vor prețui.

[...]

C.T.: Școala japoneză [*n.n*. – din București] este unul dintre sponsorii principali ai Proiectului „Vara pe uliță”.

[...]

C.T.: Pentru că suntem în Anul Centenarului, la deschiderea Proiectului „Vara pe uliță” au fost prezenți membrii Asociației *Tradiția Militară* îmbrăcați în uniforme românești din timpul Primului Război Mondial.

DE VORBĂ CU COPIII PARTICIPANȚI:

Gruia, atelierul de sculptură în lemn:

C.T.: Ce faci, ce lucrezi tu acolo?

G.: Lemn.

C.T.: Dar ce vrei să faci cu lemnul acela?

G.: Tractoru’.

C.T.: Jucărie?

G.: Da.

C.T.: Am înțeles că tu vii de la Boston. Așa-i? Cum ai ajuns aici?

G.: De la... un aeroport...

Amalia:

C.T.: Cum e-n Boston?

A.: E bine!

https://biblioteca-digitala.ro

C.T.: Vii în fiecare vacanță aici, la bunici?

A.: Da. Anu' trecut am făcut teatru.

Alessia, atelierul de pictură pe sticlă:

C.T.: Câți ani ai, Alessia?

A.: Șase.

C.T.: Ce faci aici?

A.: O icoană.

A.: Aicea-i Fecioara Maria, aicea-i Iisus... aici e îngerul, aici sunt caii...

C.T.: Îți place la Muzeul Satului? Ce-ți place?

A.: Da. Îmi place să desenez.

Irina:

C.T.: Ce faci tu aici?

I.: Păi... pictez într-un fel, și-mi place foarte mult, pentru că-i tare, și pot să-mi pun asta în cameră, și o s-o vadă și unchiu', care-i preot, și poate o să mă felicite.

C.T.: Ai mai fost aici?

I.: Nu. E prima zi azi.

C.T.: O să-ți faci prieteni?

I.: Păi, deja am vreo trei fete.

C.T.: Și o să ții legătura cu ele?

I.: Cred că da.

Andreea, atelierul de țesut la gherghef:

Sunt foarte multe activități interesante, pe care nu am altfel unde să le fac, chiar dacă la țară eu am, pot să mă duc la bunici, dar nu se mai fac activitățile astea chiar așa.

C.T.: Nu se mai păstrează chiar așa tradiția?

A.: Nu, nici măcar la țară.

C.T.: Tu ce faci aici?

A.: Țes. Fac un semn de carte șii... am început să reușesc să-l fac.

C.T.: A fost greu?

A.: A fost greu la început, dar mi s-a explicat cum trebuie să-l fac, și a fost ok acum. Adică acum e ok.

C.T.: Ce ți s-a părut greu?

A.: Trebuie luate ațele acestea, bumbacul acesta, unul față, altul spate, și apoi... apoi ața verde pe care o am acolo pe masă, trebuie băgată pe dedesubt printre ele. Anul trecut am fost la *Păpuși* (*teatru de păpuși*) și a fost foarte interesant, am rămas chiar și cu păpușa. Am făcut o gheișă. Am învățat să cos atunci.

Andrei:

C.T.: Un băiat la țesut?

A.: Mi s-a părut interesant. Din toate opțiunile am căutat ceva mai interesant, exotic, în ghilimele. Și mai întâi m-am gândit la opincărie, doar că... nu... am zis că s-ar putea să fie prea greu și trebuie să am mâini... să am forță în mâini ca să-mpletesc. Și am zis că țesutul e mai ușor.

https://biblioteca-digitala.ro

David, atelierul de olărit:
Îmi place să-nvârt la roată și să creez. Ăsta e primu' atelier.
C.T.: Mai urmează și altele?
D.: Cred că da.
C.T.: Te-ai cam murdărit. Cum te simți așa?
D.: Normal. Simt că-mi place.
Darius:
Am venit să olăresc. Și chiar îmi place la olărit. Îmi place foarte mult.
C.T.: Tu ai ales olăritul?
D.: Da, eu l-am ales. Pentru că modelezi, faci ce vrei... Farfurii..."
[...]

Într-un articol precedent[2], am făcut o prezentare generală a câtorva ateliere din cadrul Taberei de creație „Vara pe uliță" de la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti". În continuare, ne propunem să arătăm, sub forma unor dialoguri mai ample, ce pasiuni, ce visuri are un copil care decide să participe la un astfel de program educațional, dacă acesta îl ajută în ceea ce întreprinde în legătură cu talentele cu care a fost înzestrat. Nu în ultimul rând, dorim să demonstrăm, prin intermediul informațiilor care urmează, că aceste tipuri de activități sunt dintre „cele mai eficiente mijloace de transmitere, de la o generație la alta, a cunoștințelor și tehnicilor tradiționale, de păstrare și înțelegere, prin actualizare și învățare, a valorilor spiritualității românești"[3]. Totodată, este la fel de important și interesant să aflăm și punctul de vedere al părintelui care își înscrie copilul la asemenea ateliere de creație. Cu ce gânduri sau motivații.

Mara Ioana Nicolae[4] – este o tânără talentată, spontană, cu o fire deschisă, veselă, receptivă la nou, la frumos, la arta *hand-made* – care a venit la atelierele de la Muzeul Satului în speranța că-și va putea dezvolta pasiunile, își va putea descoperi altele noi, se va putea hotărî asupra unei meserii viitoare. În opinia noastră, ea poate fi un foarte bun etalon pentru generațiile de copii (actuale sau pentru cele viitoare). Am mai dori să adăugăm, fiindcă am avut prilejul de a purta un dialog, că Mara are o voce cu o tonalitate caldă, foarte plăcută, și că ea reprezintă un exemplu pentru cum ar fi bine și

[2] Carmen Bulete, *Tabăra de creație „Vara pe uliță". Note pe marginea unei observații directe la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti"* în Anuar IEF, serie nouă, tom 27, 2016, București, p. 425–434.
[3] *Ibidem*, p. 434.
[4] Născută pe 12 decembrie 2005, București. Conform spuselor ei: „mama este informatician, iar tatăl «lucrează pe vapor»".

https://biblioteca-digitala.ro

util să-și petreacă vacanțele de vară cât mai mulți copii, pentru a-și putea dezvolta creativitatea, spiritul comunicativ, inteligența și manualitatea.

Am început observația directă la atelierele de creație de la Muzeul Satului, cu gândul că ne dorim să găsim ceva inedit, special, care să merite cu prisosință să fie cunoscut. Am întâlnit-o pe Mara într-o zi călduroasă de vară (când oricare dintre noi ar fi preferat umbra și relaxarea, copiii de la atelierele de creație erau preocupați de activitățile lor și nu-și doreau decât să lucreze, să aibă satisfacția de a avea un obiect făcut de ei, la sfârșitul programului), pe 9 august 2018. De la început am avut o interacțiune foarte bună. Poate părea cel puțin ciudat să vezi o fată olărind. Și tocmai de aceea ne-am spus că ea e aleasa. Ea va fi subiectul principal de interes pentru noi. Cum poate hotărî o fată de 12 ani că vrea să deslușească tainele unui meșteșug atât de ancestral[5], despre care se spune că poate fi învățat doar de bărbați? Iar o femeie, ar putea avea doar rolul decoratorului? Dar iată că nu mai este deloc așa. Mara învârtea roata „olarului" cu pricepere, răbdare, îndemânare, atenție și bucurie. Nu părea să-i fie deloc greu, ci dimpotrivă, o făcea cu plăcere. Din cuprinsul articolului vom afla și de alte pasiuni pe care Mara și le-a dezvoltat de-a lungul timpului sau câte alte preocupări interesante mai are.

Materialul a fost înregistrat fără o „pregătire prealabilă" a interlocutoarei.

Mara olărind

[5] Cf. Ștefan Lucian Mureșanu, *Roata olarului și spiritul lutului: aspecte rituale și estetice ale unui meșteșug străvechi,* în Caietele ASER, nr. 7/ 2011, p. 99: „Olăritul este o ocupație străveche, obositoare, ce antrenează în supliciul ei, atât forța imaginativă a minții cât și îndemânarea. Nu ești născut să ai priceperea mânuirii roții și modelării lutului; obiectul căruia încerci să-i dai formă, cade într-un nefiind al teluricului. Nu se înalță în coama bătută a bucății de humă și nici nu tresaltă la mângâierile mâinii făurarului. Olarul este mirele formelor obiectului ce are să se ridice pe masa lui rotativă [...]".

https://biblioteca-digitala.ro

Să o cunoaștem pe Mara[6] (tainele olăritului, modele inspiraționale pentru lucru, pasiuni etc. – 2018):

M.N. – Sunt Nicolae Mara, am 12 ani jumate... eu sunt de la școala „Petre Ispirescu" și pasiunea mea este să olăresc... e prima oară când vin la acest atelier... și... îmi place.... am mai fost aici săptămâna trecută, de fapt, în tura trecută în iulie, și am mai căpătat ceva experiență. Acum văd că majoritatea copiilor îmi cer ajutorul... și... le ies aceste mici capodopere.

C.Ș. – Mi-ai spus că ai mai făcut, ai mai fost la cursuri de modelaj și de olărit la Palatul Național al Copiilor. Cum a început... povestea acolo?

M.N. – Da.... m-am mutat în București acu' doi ani... pentru că ieram la Tulcea cu bunica... și... am zis să mă înscriu la câteva ateliere deoarece... îmi place să creez. M-am înscris la desen, modelaj, olărit șiii ăăă... fotografie. Acolo este o profesoară care îmi place... Se face în special modelaj șii olărit... se face rareori, atunci când mai vine domnul [*n.n.* – este vorba de dl Cristian Munteanu, meșter olar din jud. Iași, îndrumător pentru copiii de la atelier] în vizită, să ne ajute, pentru că doamna nu are foarte mult timp să ne ajute și la olărit, și la modelaj. Acuma domnul m-a recomandat ca instructor pentruu olărit acolo... șii doamna o să aibă timp de modelaj, iar eu o să-i ajut pe copii la olărit, deoarece vor și iei să lucreze la roată, să simtă lutul cum le alunecă în mâini.

C.Ș. – Și cum... ce le povestești, cum îi inițiezi, le spui ceva anume, să fie atrași către meșteșugul ăsta? Dacă spui că ție-ți place foarte mult, [...] ce ar fi cel mai important să știe un copil care vine prima dată la un astfel de atelier? Cum l-ai prezenta, să devină atractiv?

M.N. – Acesta este un meșteșug vechi, sunt și prin muzee tot felul de oale, chiar foarte mari, față de ceea ce facem noi.... ar trebui dus mai departe și pentru cei din viitor. Sunt utile vasele. Trebuie mai întâi modelate, uscate, coapte, ăăă... în unele cazuri glazurate și apoi pot fi folosite. Dacă ie să fiu profesoara lor de olărit, pot spune că... ie... nu știu... ie frumos, frumos.

C.Ș. – Mara: ucenic, dar și instructor pentru alți copii. Olăritul, meșteșug ancestral care, astăzi, poate fi învățat și practicat și de femei. Și nu doar din postura de decoratoare, ci chiar de prelucrătoare ale lutului[7].

C.Ș. – Și pentru că ai spus că e prima dată când ești în acest muzeu, la Tabăra de creație, anul acesta, pe viitor ți-ar mai plăcea să vii? La alte ateliere, să descoperi și alte meșteșuguri? Alte talente, eventual? [...]

[6] O parte din materialul înregistrat (și transcris în această lucrare) a fost prelucrat / editat și a constituit suport pentru filmul documentar, *Un copil pasionat în atelierul tradiției – Mara Nicolae,* care a fost proiectat la „Colocviile Brăiloiu" ediția a XI-a, desfășurată în zilele de 24–25 octombrie 2019, cu tema *Mutații funcționale ale modelelor culturale în satul contemporan*. Filmul a fost realizat în colaborare cu Ion Șerban, specialist în imagine al institutului.

[7] Cf. Ștefan Lucian Mureșanu, *op. cit.*, p. 99: „Bătrânii, modelatori în ceramică, spun că, dacă nu te legi în taină cu bucata de lut și nu te pricepi să mângâi formele pe care le creezi din el, munca îți va fi în zadar. Lutul te simte și îți duce singur degetele, lăsându-ți-le să alunece pe formele obiectului pe care dorești să-l lucrezi și, de multe ori, dorința de a face un lucru îți este reformulată și din lut iese cu totul altceva față de ceea ce ai fi vrut să faci".

https://biblioteca-digitala.ro

M.N. – Da. Îmi place și să pictez și să-ncondeez ouă, mai am pe-acasă pictate cu acrilice, dar diferite peisaje, nu chiar model tradițional. Și mi-ar plăcea foarte mult la sculptat în lemn... chiar vreau să fac platouri sau linguri, pentru că sunt foarte drăguțe.... și am văzut la un magazin de creație, tot felul dee vase din lemn sau... carton... pentru pictat și-i am vrut să-mi iau, însă ierau destul de scumpe, așa că doresc să-mi fac eu.

C.Ș. – Mai ai frați sau surori pe care... [*n.n.* – pe care să-i îndrumi către Tabăra de creație]?

M.N. – Nu. Iar aici am câteva piese făcute... doar câteva... asta este tot a mea...

C.Ș. – Prezintă puțin ce ai tu aici sau ce-ai mai făcut. (Ne-a arătat piesele lucrate de ea, expuse la Muzeul Satului, pentru a fi cumpărate de vizitatori).

M.N. – Deci... aici este un bol, am amestecat lutul cu niște culoare verde, iar după coacere, sper să iasă cu o tentă verde... Pentru o nuanță intensă de verde în lut, ar trebui să folosesc un lut alb.

I.Ș.[*] – Unde se face coacerea acestor piese?

M.N. – În niște cuptoare speciale, are și domnul în atelier, și mai merg și la Palatul Copiilor. Iar coacerea se face de la 1 000 în sus. Și dup-aia pot fi folosite la cuptor.

I.Ș. – La 1 000 de grade Celsius?

M.N. – Da, doar pentru coacere. În rest, folosirea poa' să fie de la 100... nu contează. Așa...! Mai am câteva piese expuse, cu care am participat la niște târguri de dinainte... Am avut un târg în luna mai, unde m-am prezentat și cu aceste coliere. Mai am încă peste 20... Ie făcut de mine! Șiii... alte piese... majoritatea s-au vândut. În special sunt cumpărate de turiști. Nu sunt chiar modele tradiționale, însă au o descriere tradițională.

Piese ceramice modelate de Mara.

[*] Ion Șerban, specialistul în imagime al institutului, care a asigurat suportul tehnic necesar realizării interviului.

https://biblioteca-digitala.ro

C.Ș. – Și această pasiune pentru coliere, de unde?

M.N. – Pe net îmi placee... îmi plac culorile în special... adică... copiii văd lumea-n culori... ie puțin mai greu să olărești și dup-aia să pictezi.... deci este un peisaj făcut dintr-o plastilină, *fimo* se numește. Este o plastilină specială, care se întărește la cuptor. Ie un clei polimeric. Și mai am alte peisaje, cu roz sau... animale, insecte... și le mai port, în special bufnițele-mi plac...

Colier *fructe*.

Colier *bufniță*.

https://biblioteca-digitala.ro

C.Ș. – [...] De ce tocmai bufnițele?

M.N. – Sânt drăguțe! Îmi plac ochii mari în special... și... sunt... pufoase. Dar io le mai stilizez, le fac roz, cu puncte, cu buline, cu d-ăstea. Și-mi dezvolt și-această pasiune. Mami mă-ncurajează! Și am... deci... prima oară când am participat la un târg a fost tot la Palatul Copiilor, în holul mare. Și m-am prezentat doar cuu... acestea, doar cu vasele de lut, dar, apoi, am mai avut înc-o zi de târg... și mi-am propus să fac și coliere. Atunci am făcut numai coliere cu fructe, cu pepene, fructe tropicale, portocale. S-a vândut unu cu zmeură, la care am folosit o culoare specială, și majoritatea clienților au zis că sunt reale, dar în miniatură. S-au vândut pe loc acelea, și acuma o să mai fac, pentru că văd că au succes. La acele târguri, nu prea... oamenii sunt în trecere... nu prea au bani pentru acestea șii... mai bine le cumpără pe acestea.

C.Ș. – Și cum îți procuri materialele cu care lucrezi?

M.N. – Prima oară am pornit cu un avans, pentru că pictam și-i vindeam lui buni.... dup-aia-am început să-mi iau materiale, lutul l-a comandat mami de pe un *site*, că mai lucrez și pe-acasă... iar... plastilin-asta ie destul de scumpă... iau de laa... deci o bucată... cam atâta de vreoo... 50 de grame este vreo 10 lei. Dar merită! Însă trebuie să ai și talent. Am început cu modelajul plastilinei cre' c-acu' vreo doi ani jumate. Și-mi place!

C.Ș. – Altceva în afară de plastilină, mai poți folosi pentru... de exemplu, pentru coliere?[...]

M.N. – Da. Am făcut la un moment dat un model cu o pisică, și iera puțin mai abstractă. Am folosit...

C.Ș. – În ce sens mai abstractă?

M.N. – Deci iera albă normală ca să spun... dar... aveam numai piese de ceas pe ia, c-am dezmembrat câteva ceasuri vechi... și am folosit rotițe, piulițe... din astea... și arăta chiar super drăguț șii... i-am dat cadou doamnei diriginte de ziua iei.

C.Ș. – Și presupun că reacția a fost?

M.N. – Daa, a zis că sunt foarte frumoase și că ar trebui ca în viitor să mă duc la un liceu de artă, însă mă pasionează și muzica... și... sportul, ca să spun.

C.Ș. – Încă nu te-ai hotărât spre ce anume...

M.N. – Da...

C.Ș. – Dar, așa pe sufletul tău, cel mai mult ce este, dintre toate pasiunile despre care mi-ai vorbit?

M.N. – Cred că cel mai mult este... modelaj fimo, dar pe locul doi, foarte puțin sub modelajul de fimo, este ceramica... îmi place...! Sunt utile, și văd că la târgul de aicea (*n.n.* Muzeul Satului) chiar sunt vândute și admirate.

C.Ș. – [...] Prieteni, prietene sau rude care au copii de vârsta ta, i-ai îndruma să vină să-și petreacă verile aici?

M.N. – Da. Am recomandat atelierele de aicea, altor două prietene, una dintre ele lucrează și ea la coliere din astea, numai că̆ă... nu prea... ea se bazează mai mult pe desen. Și a descoperit că-i place modelajul, și s-a apucat să-și facă și ea niște coliere și le poartă prin parc. Le mai prezintă și postează și pe *Instagram*, din câte am înțeles, dar nu-i știu pagina. Ăăă... și cam atâta!

https://biblioteca-digitala.ro

Despre tehnologia actuală și rețelele de socializare:

C.Ș. – Ai și tu *Instagram*, pagină de *Facebook*?

M.N. – Instagram, nu. Facebook, nu. Am decât *Whatsapp* și atât.

C.Ș. – Nu ți-ar plăcea încă să ai...?

M.N. – Ba da, mai postez pe *Pinterest*, am văzut, încă nu am vizualizări și salvări, însă sper ca pe viitor să se uite lumea la ce-am postat.

C.Ș. – Ce înseamnă programul ăsta?

M.N. – *Pinterest*... este un *site* pe care lumea postează tot felul de lucruri: creație, desene, rochii chiar.... și chiar mâncare... ăăă... ce este mai frumos. Șiiăăă... la-nceput când îți faci contul, îți alegi cel puțin cinci categorii, în care săă... ăăă... să-ți recomande *site-ul*. Apoi îți salvezi. De exemplu, ieu la-nceput mi-am salvat: rochii, animale, ăăă... modelaj și ceramică. Și mi le tot recomandă de fiecare dată când intru, iar acum, mi-am postat și eu colierele acelea cu fructe și câteva dintr-acestea. Unele modele sunt inspirate așa și reproduse.

C.Ș. – Deci astfel de *site-uri* reprezintă o sursă de inspirație pentru tine?

M.N. – Da, da.

C.Ș. – Dar nu numai...? [*n.n.* – acele site-uri]

M.N. – Da.

De unde vine inspirația pentru lucru?

C.Ș. – [...] Când vrei să-ncepi să faci un colier, ai ceva-n minte? Sau cum?

M.N. – Îmi plac... în special țestoasele și bufnițele am zis, șii... încerc să fac cât mai multe din astea, numai că țestoasele nu prea-mi ies... peisaje... când mă mai uit pe net și caut *background-uri* pentru diferite lucruri pe care le fac... vreau... fac peisajul ăsta din fimo, și-l fac. Și-ncerc să-l mai stilizez cu o amprentă personală. Alte inspirații... de la haine de exemplu... m-am uitat la un muzeu, cum un domn s-a inspirat dintr-un african, ca să facă o vază pentru... tot felul de lucruri. Mă mai inspir și din sandale. Am văzut niște sandale super drăguțe! Că au culori frumoase! Așa... șii... uneori ies din contur șii... adaug piese de ceas cum am zis, sau inele foarte multe șii... încerc să fac tot felul de lucruri. La primele... la primele coliere pe care le-am făcut... luam zale și le prindeam singură. Luam lanțuri și le dădeam diferite forme.

Materializarea pasiunilor:

C.Ș. – [...] Ți-ar plăcea să vezi asta ca pe o sursă de venit? Sau doar ca o pasiune? Cum vezi în viitor, toate aceste lucruri atât de frumoase pe care-ți place să le faci?

M.N. – Ieu îmi dezvolt pasiunea și dup-aia dac-o s-ajung la un nivel mult mai ridicat, așa ca domnul profesor, poate-aș putea să-ncerc să fac și eu târguri din acestea... care văd că au succes. Acuma depinde! Îmi place și gătitul. Cui nu-i place? Și poate pe viitor îmi voi face o afacere... Mi-am făcut o listă cu 12 meserii pe care vreau să le am... Vreau să fiu și cântăreață și profesoară de modelaj, și cofetar și designer.

Despre motivația alegerii meseriilor:

M.N. – Păi la muzică îmi place, doamna mă îndrumă. Și la pictură îmi place. Culorile, texturi... din astea... Mai vreau și modelaj... în special fimo și ceramică...

https://biblioteca-digitala.ro

pentru că e tare să... modelezi, să creezi tu ceva. Dup-aia vreau și programator și desenator, pentru c-am înțeles că se câștigă bani. Cofetar... îmi place să gătesc, în special dulciuri, și să le... să le dau și un stil așa anume...

C.Ș. – Mâncăruri, dulciuri preferate?

M.N.– Dacă ie de la Kinder, daa. Prăjitură... prăjitură cu mere, prăjituri cu lămâie, îmi place lămâia... foarte mult, și cam atât.

Despre pasiunea pentru fotografie:

M.N.– Perspectiva... în special. Sau dacă e să fac poză la această casă, (*n.n.* din Muzeul Satului) să nu se vadă mai mult copacii, iar casa să fie... doar un punct.

I.Ș. **–** Ai un aparat al tău? Sau te rezumi numai la telefon?

M.N.– Aparat profesional, nu. Am... cam tot așa... (*n.n*. – asemănător cu cel pe care îl aveam noi). Hm! Chiar mai puțin...

Telefonul l-am primit când am terminat anul [...] și m-am bucurat. Până acum aveam un telefon cu butoane, îl foloseam pe acela și poze făceam cu aparatul.

Rolul școlii în promovarea și stârnirea interesului pentru meșteșugurile tradiționale:

C.Ș. – Și... școala la care înveți, [...] activitățile de la școală, în afară de cele de învățat, de cele știute, cum te ajută pe tine în pasiunile astea? Vezi un sprijin acolo?

M.N. – Laa... pictură... nu prea... ce să spun! Am momente când doar pictez, doar modelez sau doar stau și mă plictisesc... total. La pictură, doamna nu prea se implică, însă eu încerc să fac... așa. Și la muzică, doamna ieste puțin exigentă și-mi place. Ne dă tot felul de melodii, ne spune cum să ne deschidem vocea... ne pune să facem vocalize... șiii... îmi place!

C.Ș. – Ai materii preferate?

M.N. – Materii preferate... în special româna, datorită profesoarei. Chiar îmi place!

C.Ș. – E un lucru bun să-ți „placă” profesoara. Cum vezi asta?

M.N. – Doamna este exigentă, cum m-am obișnuit în clasele I-IV, deoarece ne punea să facem multe teme, și când ne corecta, ne dădea... noi aveam FFB și FB, cel mai mare, [...] și ne dădea FB doar pentru c-am uitat un punct. Îmi place de doamna, că ne îndrumă... însăă... colegilor nu prea le place de ia, deoarece zic... încă ie prea exigentă, io m-am mutat la școala asta. Și fosta mea profesoară iera mai blândă... se comporta ca și cu niște prieteni... Este bine și asta, însă trebuie să le și impui niște lucruri ca săă... devină cineva la un moment dat.

Ce știe familia despre activitățile desfășurate în cadrul atelierelor de creație:

C.Ș. – Când ajungi acasă de la aceste ateliere sau de la târguri pe unde mai mergi, și atât de multe lucruri frumoase vezi și faci și tu, povestești părinților, bunicilor? Ce le spui?

M.N. – De obicei, merg cu mami la târg, la târgul de la Palatul Copiilor... nu prea aveam clienți și ieram foarte obosită. Dup-aia mă-ntindeam imediat și mă

https://biblioteca-digitala.ro

culcam. A doua zi povesteam lu' bunica... bunicii mele, așa... și... cam atât. Acuma... după ce mă-ntorc de-aicea, chiar vreau să mă culc, da-n general, nu prea dorm ziua. Prefer să stau, să mai fac alte lucruri... copiii cerându-mi tot timpul ajutorul, mă obosesc...

Mara, împreună cu copiii, în pauzele dintre ateliere.

Din nou despre muzică și olărit:

I.Ș. – După ora 14.00 este un atelier care se numește *Cultura muzicală*...[8]

M.N. – Da, da. Merg acolo tot timpul... Aș vrea să am și eu un pian... pentru că-mi place...! Însă... nu... am parte de el (râde). Aș vrea să merg la... aș vrea să merg la un curs de pian... nu știu sigur dacă există la Palatul Copiilor... și ăăă... de-abia aștept să merg... Iar aicea o să fiu și săptămâna viitoare, o să stau două săptămâni la rând.

I.Ș. – Apropo de olărit... Ai fost vreodată la Horezu, unde sunt marii maiștri...?

M.N. – La Horezu, nu.

I.Ș. – Și nu ți-ai dori s-ajungi acolo?

M.N. – Aș vrea. Singurele locuri unde am mers când am ieșit din București, au fost pe la: Sinaia, Brașov și Sibiu. Și... da, la Predeal, în tabăra în care-am mers cu colegii. Cam atât.

[8] Atelierul organizat de Museart Academy se numește *Educație muzicală* și oferă copiilor cursuri individuale și în grup pentru: pian, vioară, chitară, violă, canto. La acesta din urmă a participat și Mara, luând lecții de la doamna Sânziana Mircea, care a acompaniat-o cu pianul.

https://biblioteca-digitala.ro

C.Ș. – Și referitor la semnificația anului... semnificația istorică a anului acesta în care ne aflăm... ce știi? Adică aici, când a început tabăra de creație, vi s-a vorbit? [...] Ce știi despre asta?

M.N. – Zicea domnul că... (*n.n.* – dl Cristian Munteanu[9]) în anii trecuți au adus un profesor fără experiență... șiii... nu prea au mai venit copiii. Așa că l-au adus pe iel și au început să mai vină. ...face mai de fiecare dată demonstrații, să ne arate cum să folosim toate instrumentele, cum să simțim lutul, să învârtim roata cu forță și mâinile să lucreze fin... la pictură ne-a mai ajutat de cele mai multe ori... pentru că nu prea... trebuie apăsate cu puțin mai multă forță pompele, deoarece se cam înfundă... și copiii mai mici, nu prea au așa forță.

[...]

C.Ș. – Mulțumesc foarte mult, și îți doresc mult, mult succes! Și mi-aș dori tare mult, și la anul, când se va deschide din nou Tabăra de creație, să ne reîntâlnim și să-mi povestești alte și alte lucruri. Și dacă nu cumva, te-ai hotărât deja asupra vreunui talent sau asupra vreunei meserii. Ești foarte talentată!

M.N. – Mulțumesc!

C.Ș. – Foarte mult succes să ai... și sprijin, și cât poți, să duci mai... să ajuți, să transmiți mai departe ceea ce ți se pare ție, atât de bun și de frumos, că se-ntâmplă aici, în acest muzeu. [...] Va fi bine cu siguranță!

La final, Mara ne-a întrebat dacă totuși „reportajul o să fie difuzat undeva...?”

Noi am spus că nu, că acesta va fi prelucrat în vederea publicării unui articol, răspuns care nu a dezamăgit-o. Amintindu-ne de experiențele anterioare, alți copii chiar erau deranjați că „nu vor apărea pe ecran”.

C.Ș. – [...] Nu știu dacă ți se pare un lucru bun sau rău, că nu „apare” la o televiziune...?

M.N. – Aaa... nuuu! Mi-e indiferent!

Mara – la atelierele de la Muzeul Satului în anul 2019:

C.Ș. – Cum a fost la Tabăra de creație, în anul 2019, la ce ateliere ai participat?

[9] Despre meșteșugul olăritului: „Acum 8 ani am fost elev aici (*n.n.*: la Muzeul Satului), exact în această curte. [...] Primul meșter care mi-a pus lutul în mână, se numește Gheorghe Țambrea, dar nu am învățat de la el. De la Irinel Miuțoiu și de la Bâscu Ionuț, din Horezu, Vâlcea.[...] După ce am făcut o săptămână de practică, am început să exersez singur. Iar în ultimul an am scos producție proprie, ceramică care se maturează foarte mulți ani, ceramică din județul Iași, locul unde m-am născut eu.[...] Nu, nu, nici nu am moștenit din familie. În familia mea nu a lucrat nimeni olărit, nici nu am văzut olărit până în urmă cu vreoo... 15 ani, când am fost la atelierele de la Marginea, Suceava. A fost primul... prima mea experiență sau legătură cu olăritul, dar n-am pus în practică. Îmi plăcea foarte mult, dar n-am pus în practică pentru că nu aveam soluții. [...] Particip la târguri, la expoziții. Așa cum v-am spus, am început să mă documentez în urmă cu aproximativ 3 ani, despre centrele de olărit din județul Iași, în care m-am născut. Și după ce am aflat de la muzeul etnografic din Iași care centre s-au pierdut și nu mai lucrează nimeni, am decis să lucrez un anumit tip de ceramică. Sânt conștient că încă nu le scot perfect, așa cum erau, pentru că n-am vase, fizic, în față ca să lucrez după ele, ci pur și simplu, lucrez după niște imagini. Dar, încet, încet mă apropii de ceea ce vreau să fac: cumva, recuperare de patrimoniu pe o ceramică cu care nu se mai lucrează”. (Material înregistrat în data de 13 august 2018).

https://biblioteca-digitala.ro

M.N. – În tabără din 2019, am participat doar la atelierul de olărit coordonat de dl. Cristian Munteanu. Dar, de data aceasta, am olărit mai puțin și am participat mai mult la vânzarea pieselor pe care le-am realizat într-un an de zile. Au fost piese modelate, olărite, de uz casnic, dar și accesorii din ceramică și pastă polimerică.

C.Ș. – Creații noi, tehnici noi de lucru, alte materiale folosite, obiecte expuse?

M.N. – Au fost două colecții importante de căni care, pot să spun cu bucurie, că s-au vândut în întregime.

Prima colecție, „*100 de ani de România*”, era alcătuită din căni ce aveau modele pe pereți, dar și pe torți, ce reprezentau motive tradiționale românești preluate de pe costumele populare românești ce au fost expuse în vara lui 2019 la Muzeul Satului „Dimitrie Gusti”. Toate costumele erau vechi de 100 de ani și erau adunate de pe tot teritoriul României. Colecția mea a fost un omagiu adus Marii Uniri și am vrut să fie apreciate și cumpărate ca suveniruri de către străini, dar și de românii care vizitau muzeul. Din păcate, prea puțini români au fost impresionați, cănile fiind admirate, în peste 90% din cazuri, de străini. Lutul folosit a fost alb cu picățele de bazalt și l-am lăsat natur pentru a putea reliefa mai bine modelele aplicate.

Căni din colecția *100 de ani de România.*

C.Ș. – Cum te-ai decis asupra fondului muzical (Liubomir Iorga, *Sârbă*, Basarabia)[10]?

M.N. – Am vrut o melodie la un instrument muzical tradițional, o melodie simplă care să nu „acopere” prezentarea propriu-zisă a cănilor. Totodată, trebuia să fie și ceva alert ca să se potrivească cu ritmul succesiunii imaginilor. Această sârbă a fost una, dintre cele câteva găsite, care s-a potrivit cel mai bine.

[10] Cele două colecții de căni realizate de Mara, ne-au fost arătate și sub forma unui document Power Point, însoțit de fond muzical.

https://biblioteca-digitala.ro

M.N. – A doua colecție de căni, *Căni de tot felul*, se adresa tuturor categoriilor de oameni. Fiecare cană primise un nume, în funcție de inspirația de moment. Am folosit stilizări ale unor elemente din natură, elemente geometrice, mesaje. În acest caz, am folosit atât lut alb, cât și lut negru cu șamotă.

Tehnica folosită în ambele colecții de căni a fost *Mishima*, foarte veche și cunoscută în partea de sud-est a Asiei. Presupune foarte multă migală, lutul fiind zgâriat cu diferite unelte când este aproape uscat, apoi se curăță lutul de prisos, după care se pictează dungile create cu ajutorul culorilor ceramice. Se ard piesele la 1250˚ C ca să se impermeabilizeze, iar ultima etapă este glazurarea și arderea la 1050˚ C a glazurii transparente. Cu bucurie pot să spun că cele mai multe căni au „plecat" în străinătate: Italia, Franța, Israel, Canada, SUA, Spania, Germania, Anglia și Austria.

Căni realizate prin tehnica *Mishima* (colecția *Căni de tot felul* – fig. a).

Mă bucur că piesele mele ceramice au ajuns în casele unor oameni care mi-au apreciat munca, talentul și inspirația. Toate cănile au fost modelate manual, semnate MIN (Mara Ioana Nicolae) și purtau logo-ul „Visul unui copil este fragil".

Completez că această colecție a venit pur și simplu. Am adunat de-a lungul timpului diferite grafici pe care le-am transpus, mai târziu, pe căni. Inspirația a venit de peste tot: natură, internet, prieteni, pasiuni etc. Sunt bucățele din personalitatea mea.

Melodia aleasă, de asemenea, trebuia să fie una simplă, instrumentală. Chitara este unul dintre instrumentele mele preferate. Nu știam ce melodie este, până nu mi-a spus mama că aparține unei artiste renumite din Rusia, Alla Pugaciova. „Milioane de trandafiri" – cam tot atâtea idei câte poate avea un copil și pe care ar vrea să le pună în practică.

https://biblioteca-digitala.ro

Căni de tot felul – fig. b.

M.N. – În afară de acestea, la care am muncit extrem de mult, au mai fost două colecții de *păhărușe pentru țuică/pălincă/horincă* sau ce mai vrea clientul să pună. Au venit clienți care, din start, spuneau că sunt pentru cafea italiană sau suport pentru ouă fierte. Așadar, mulți dintre cei care le-au cumpărat, le-au dat, probabil, alte întrebuințări. Păhărușele le-am realizat din lut alb cu șamotă fină și,

https://biblioteca-digitala.ro

pentru prima dată, am folosit angoba, albă și turcoaz, în acest caz. Au fost modelate și pictate manual, fiecare piesă fiind unicat. Unele au fost pictate cu elemente regăsite pe costumele tradiționale de 100 de ani.

Păhărușe (țuică, pălincă, horincă).

Altele au fost pictate folosind imaginea unei superbe case din Muzeul Satului, *Casa Dumitra*, județul Alba, o casă extrem de simplă din sec. al XIX-lea care se află în imediata apropiere a scenei și care iese în evidență prin brâul galben de la baza casei.

Păhăruț pictat având ca model *Casa Dumitra* din Muzeul Satului.

M.N. – O altă colecție extrem de frumoasă și apreciată a fost cea de *ghivece pentru flori*. Fiecare era unic pentru că avea un model unic. Nu au existat două ghivece cu același model. Desigur, tema era legată tot de tradiția noastră. Motivele

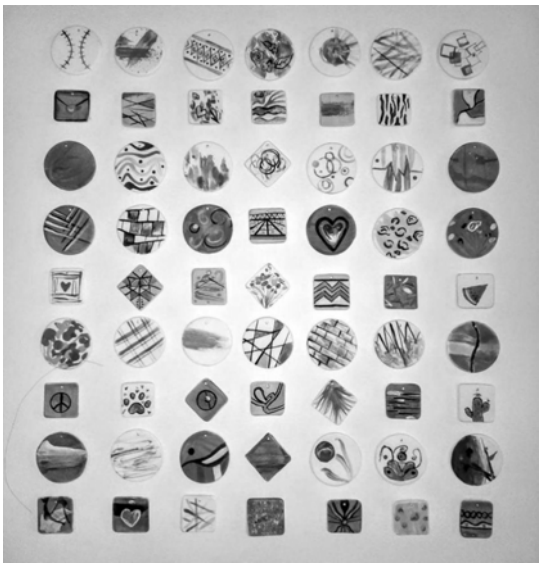
https://biblioteca-digitala.ro

le-am scos de pe cojocele din piele de oaie care au fost brodate cu motive tradiționale din zona Romanați.

Piesele au fost modelate manual, realizate din lut negru cu șamotă, vopsite la exterior cu angobă albă pentru a crea impresia de cojoc, iar apoi au fost pictate manual.

Ghivece pentru flori.

M.N. – O altă colecție a fost cea de *accesorii ceramice*. Realizate din lut alb, fiecare pandantiv este unic și a fost pictat manual cu ajutorul culorilor ceramice la cald. Modelele aplicate... inspirații de moment.



Accesorii ceramice.

https://biblioteca-digitala.ro

Au mai existat multe alte piese mici, de diferite forme și mărimi, prin care am încercat luturi și glazuri noi. Piesele au fost modelate manual, dar și realizate la roata olarului. Toate au fost apreciate și cumpărate de diferiți clienți, de la copii la adulți. Printre ele au fost unele prin care am încercat și tehnica *Sgraffito*, de zgâriere a lutului care a fost dat, în prealabil, cu angobă. Dungile obținute aveau culoarea lutului folosit.

Diferite piese modelate prin tehnica *Sgraffito*.

M.N. – În paralel cu modelarea ceramicii m-am ocupat și de realizarea unor accesorii din pastă polimerică: cercei, brățări, insigne, broșe, pandantive care au fost apreciate, în special, de copii.

Modele de accesorii din pastă polimerică – fig. c.

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. d.

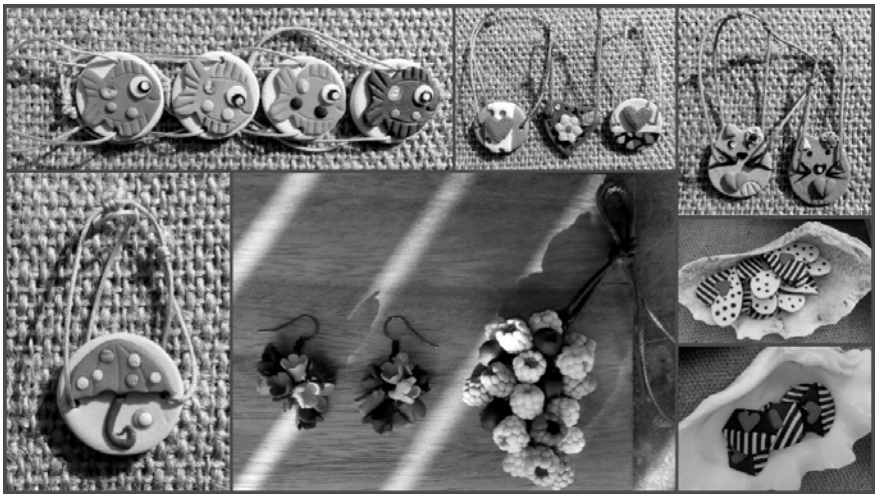


Fig. e.

C.Ș. – Gânduri pentru 2020, perfecționarea, îmbogățirea pasiunilor?

M.N. – Pentru 2020 am pregătit câteva colecții, sunt în stadiul de proiect. Urmează să le pun în practică. Voi folosi alte tipuri de lut, de glazuri, alte tehnici de lucru, poate mai multe realizate la roată. Unele sunt deja făcute, urmează prima ardere, de biscuitare, iar apoi pictarea lor. Voi merge tot pe picturile motivelor tradiționale românești, dar și elemente grafice combinate cu forme noi.

C.Ș. – Punctul de vedere al părintelui care-și înscrie copilul într-un astfel de program educațional. Gânduri, motivații?

https://biblioteca-digitala.ro

Doamna Magda Nicolae:

Participarea la *atelierul de olărit* din cadrul Taberei de creație „Vara pe uliță", organizat de Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti", a venit ca o prelungire a *atelierului de ceramică* din cadrul Palatului Național al Copiilor, București. Acolo a prins drag de modelarea lutului, fie cu mâinile, fie la roată. Tot acolo l-a cunoscut pe dl. Cristian Munteanu, care este olar de meserie. Văzând un anume potențial în Mara, care deja realizase câteva piese din lut negru combinat cu lemn, lână, iarbă de mare, a invitat-o să participe la acest proiect dedicat copiilor. Evident, acela a fost cel mai important moment pentru ea, moment în care lumea a putut să vadă ce poate face un copil de 12 ani. Pentru unii a fost destul de ciudat că mai există copii care au și alte preocupări în afară de calculator sau telefon. Bineînțeles, am început să mă implic și mai mult în această pasiune a ei, începând cu obținerea de informații legate de ceramică, continuând cu achiziționarea de materiale și unelte și terminând cu partea de marketing. De ce marketing? Pentru că, la un moment dat, Mara și-a dorit să câștige bănuți, dar prin munca ei. Așa a apărut și logo-ul „Visul unui copil este fragil", care este imprimat pe fiecare punguță pe care o primește clientul împreună cu obiectul cumpărat.

Pe de o parte, pentru că piesa ceramică este, la propriu, fragilă, pe de altă parte, pentru că orice vis al oricărui copil trebuie susținut din toate punctele de vedere: material, cu informații, cu emoții, cu timp.

Mă bucur că există oameni care o susțin pe Mara, într-un fel sau altul: dna. prof. Daniela Cățoi de la Palatul Copiilor, prima persoană care a făcut-o să îndrăgească această artă minunată; dl. Cristian Munteanu, care a făcut-o să descopere roata și ceramica tradițională. Iar surpriza minunată a fost invitația la Institutul de Etnografie și Folclor, unde a avut posibilitatea să cunoască ce înseamnă tradiții și folclor de la specialiști în materie. Să nu uităm cumpărătorii care îi oferă un feed-back „financiar", dar și motivațional. Visul ei continuă și sprijinul meu, de asemenea.

C.Ș. – Din punct de vedere financiar, ce implică dezvoltarea unor astfel de pasiuni?

M.N. – Din punct de vedere financiar, cred că a fost mai greu la început pentru că a trebuit să achiziționăm, cam în același timp, unelte, luturi, culori ceramice, glazuri. Mara lucrează, în cea mai mare parte, cu luturi cu conținut scăzut de silice, cu glazuri și culori non-toxice care sunt din Germania și care sunt mai scumpe decât lutul din România sau glazurile ungurești. Acum lucrurile s-au mai așezat pentru că a început să lucreze mai bine cu lutul și glazurile, nu mai face prea multă risipă de materiale. Oricum, suntem atente la tot ce este nou și dorim să le procurăm și să le încercăm ca să vedem ce rezultate putem obține. Ceramica presupune foarte multe teste.

C.Ș. – Sprijin altundeva? Instituții sau persoane abilitate să facă asta?

M.N. – Dacă o sprijină altcineva? Da, am mai spus anterior. Mara încă mai frecventează *Cercul de Ceramică* din cadrul Palatului Copiilor, unde, împreună cu dna. prof. Daniela Cățoi, facem tot felul de încercări. Venim cu informații care să o ajute să creeze piese noi, unice. Apoi dl. Munteanu, care o invită la fiecare târg organizat de Muzeul Satului și unde Mara își poate expune și vinde ceea ce a realizat.

https://biblioteca-digitala.ro

C.Ș. – Cum vedeți în viitor ceea ce face Mara?

M.N. – Încerc să nu mă gândesc prea mult la viitor. Sunt atentă la prezent, observ tot timpul cum se dezvoltă Mara intelectual, dar mai ales emoțional și, în funcție de aceste elemente, îi pun la dispoziție informații variate, îi deschid orizonturi, iar ea să aibă posibilitatea să aleagă. Vreau ca Mara să rămână un copil curios pentru că, doar așa, poate afla câte îi poate oferi natura, societatea, viața, în general. Viitorul este al ei, dar, întotdeauna, va avea sprijinul nostru!

Nădăjduim că prin maniera de realizare a articolului nostru, am arătat concret că acest tip de program educațional, organizat la Muzeul Satului, își atinge scopul, făcându-i pe copiii interesați, să îndrăgească și să descopere meșteșugurile populare. Pe Mara, în mod sigur, a ajutat-o foarte mult participarea la astfel de ateliere de creație. Este remarcabilă evoluția ei și de-a dreptul splendid ce reușește să facă. Posedând un real potențial creativ și o dezinvoltură în comunicare, lesne de observat, cu siguranță Mara va ajunge un om de succes, în orice domeniu își va alege să activeze.

În zbuciumul societății actuale, care pare că nu mai poate oferi repere solide, unii copii își caută drumul în viață, dezvoltându-și pasiunile, îndemânarea, creativitatea prin învățarea unor meșteșuguri tradiționale. Aceasta pare a fi o cale sigură spre deslușirea tainelor unei eventuale și viitoare meserii.

* Fotografiile din acest articol au fost realizate de doamna Magda Nicolae și de Ion Șerban.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DOCUMENTE REFERITOARE LA CORESPONDENȚA DINTRE IOAN D. MANAKIA ȘI SOCIETATEA DE CULTURĂ MACEDO-ROMÂNĂ, ÎNTRE ANII 1910 ȘI 1911*

EMIL ȚÎRCOMNICU

Documents Regarding the Correspondence between Ioan D. Manakia and the Macedo-Romanian Culture Society in 1910-1911

Recently, new documents regarding the correspondence between the photographer Ioan D. Manakia and the Macedo-Romanian Culture Society in 1910-1911 were discovered. In this paper, I present two letters written by Ianaki Manakia, having for subject a picture of the professors who participated in the Congress held in Bitolia (located in what is today the Republic of North Macedonia), as well as a demand for some ethnographic albums which Manakia had sold to the Society in 1907.

Keywords: *Manakia, photographs, archives documents, ,,Macedo-Romanian Ethnographic Album", The Macedo-Romanian Culture Society*
Cuvinte-cheie: *Manakia, fotografii, documente de arhivă, ,,Albumul Etnografic Macedo-Român", Societatea de Cultură Macedo-Română*

În numărul trecut al *Anuarului* am publicat documentele din anii 1906–1907 descoperite în fondul Societății de Cultură Macedo-Română de la Serviciul Arhivele Naționale Istorice Centrale (SANIC) din București, referitoare la împrumutul acordat de această asociație tânărului fotograf Ioan D. Manakia pentru realizarea *Albumului Etnografic Macedo-Român. Tipuri, porturi și localități ale aromânilor,* tipărit la Paris în luna martie a anului 1907. Ulterior, Manakia a vândut Societății de Cultură Macedo-Română un număr de 400 albume, la prețul de 2 lei pe exemplar.

Datorită importanței acestor documente, necunoscute până acum, pentru analiza vieții și activității fotografului și profesorului de desen Ioan (Ianaki) D. Manakia, descoperind noi documente din anii 1910–1911, referitoare în parte la aceeași problemă a albumelor, venim cu această completare la articolul precedent.

În anul 1910 Ioan D. Manakia a solicitat Societății 5 albume etnografice, pe care le-a primit, conform documentului 1, din 30 noiembrie 1910.

Documentul nr. 2 este reprezentat de o scrisoare a lui Ioan D. Manakia către Societatea de Cultură Macedo-Română prin care oferă un tablou cu imaginile cadrelor didactice, cu dimensiuni 110 × 98 cm, realizat cu ocazia „Congresului

* Articol realizat în cadrul Proiectului nr. 2E din planul de cercetare, *Comunități românești din afara granițelor țării,* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

General al Corpului Didactic Secundar și Primar Românesc din Turcia", ținut în zilele de 2–11 septembrie 1909 la Bitolia. Prețul solicitat era de 160 de lei, probabil destul de mare, ținând cont că albumele fuseseră vândute Societății la prețul de 2 lei bucata, tabloul reprezentând echivalentul a 80 de albume. Scrisoarea este datată cu 15 martie 1911, la București, ceea ce arată faptul că Ioan D. Manakia adusese personal acel tablou. Adnotarea din partea stângă, sus, a paginii ne arată că Societatea a primit tabloul, dar a considerat că ajutoarele acordate fraților Manakia au fost generoase, refuzând plata solicitată.

Documentul 3 îl constituie o altă scrisoare a lui Ioan D. Manakia, datată 2 aprilie 1911, prin care solicita, pe lângă cele 5 albume etnografice primite anterior, încă 75 de bucăți, pentru a le vinde (desface, spune el) în Macedonia. Așadar, după cum am observat, considera că prin cele 80 de albume își va acoperi costul tabloului. Probabil nu aflase rezoluția cu care se încheiase cererea sa anterioară și venea cu această soluție. Sub semnătura sa din această scrisoare este și notat faptul că a primit deja un număr de 60 de exemplare.

Finalitatea acestui episod am descoperit-o în Procesul-verbal al ședinței Consiliului de 35 (conducerea Societății era alcătuită, conform statutului, din 35 de persoane), din 18 mai 1911, preşedinte fiind dr. A. Leonte, iar secretar C. Petrescu-Birina. Analizându-se mai multe solicitări făcute de aromânii din țară și din străinătate, printre care finanțarea unor școlari aflați la București, a reparării și înzestrării cu cărți a unor biserici din Balcani, Consiliul a răspuns şi lui Ioan D. Manakia la cererile sale. Societatea își păstra poziția de a primi tabloul, dar fără plată, iar pentru lotul de 60 de bucăți din albume, ridicate de autor, urma să se solicite contravaloarea lor, motivându-se ajutoarele anterioare date fraților Manakia. Urmarea, dacă s-a plătit sau nu această cantitate de albume, nu o știm.

Am mai găsit încă o informație referitoare la stocul de albume aflat la Societate în anul 1911. Din cele 400 de bucăți cumpărate în anul 1907, scăzând 60 + 5 bucăți ridicate de Ioan D. Manakia, rezultă un rest de 335 de exemplare. La data de 2 iulie 1911, la momentul realizării inventarului de predare-primire, întrucât secretarul Societății C. Petrescu-Birina a predat gestiunea către noul secretar, Constantin Noe, între altele aflăm că s-au predat și 236 bucăți din albumelele lui Ioan D. Manakia, de unde rezultă că doar 99 bucăți fuseseră distribuite (probabil și vândute) între anii 1907 și 1911 (conform f.12 verso, fond SCMR, dosar 67/1911, SANIC).

DOCUMENTE

Documentul nr. 1 (f. 140, fond SCMR, dos. 56/1910, SANIC)

1910 decembrie 30. Bucureşti

Am primit de la Dr. Petrescu, secretar al Societății Macedo-Române, 5 albume etnografice, edita[te] de mine, drept care dăm prezenta chitanță.

București, 30 Noiembrie 1910 Ioan D. Manakia

https://biblioteca-digitala.ro

Documentul nr. 2 (f. 50, fond SCMR, dos. 57/1911, SANIC)

1911 martie 15. București

Dosar N° 3
Înreg. la n° 122 din 16 Martie 1911

Domnule Președinte,

Cu ocazia primului Congres general al corpului Didactic Secundar și Primar Românesc din Turcia, ținut între 2-11 Septembrie 1909, am alcătuit din fotografiile fiecărui membru care a luat parte la acest congres un tablou foarte interesant.

Mărimea tabloului este de 110 centimetri lung pe 98 cm. lat, compus din 164 fotografii, purtând fiecare bust câte un text dedesubt.

Îl oferim On. Societății de Cultură Macedo-Română cu prețul costului; adică material și aranjament de lei 160, numai pentru o reclamă să se știe că e întocmit de Firma noastră, fără ca să câștigăm nimica.

Credem că vom avea concursul D^{ei} Voastre pentru care vă vom fi recunoscători.

Primiți, Vă rog, D^{le} Președinte, asigurarea prea distinsei noastre stime și considerațiuni.

București 15 Martie 1911

Pentru Frații Manakia
Ioan D. Manakia
fotografi E.R.R.
Bitolia

D^{ei} Sale
D^{lui} D^{tor} A. Leonte
Președinte al Societății de Cultură Macedo-Română
Loco

[adnotare în partea laterală stângă, sus:]
Se va primi tabloul fără plată, avându-se în vedere ajutoarele ce s-au dat până acum fraților Manakia

Documentul nr. 3 (f. 61, fond SCMR, dos. 57/1911, SANIC)

1911 aprilie 2. București

Dosar N° 3
Înreg. la n° 154 din 14 Aprilie 1911

Domnule Președinte,

Binevoiți vă rog, a dispune să mi se dea un număr de exemplare din Albumul Etnografic Macedo-Român spre a fi desfăcute în Macedonia. Pentru moment să mi se elibereze 75 (bucăți) exemplare.

https://biblioteca-digitala.ro

Costul acestor exemplare Vă rog să fie trecut în contul tabloului Primului Congres general al Corpului Didactic Secundar şi primar din Macedonia, ţinut la Bitolia între 2–11 Septembrie 1909.

Primiţi, Vă rog, D[le] Preşedinte, asigurarea prea distinsei mele stime şi consideraţiuni.

Bucureşti 2 Aprilie 1911

Cu stimă,
Ioan D. Manakia

am primit 60
(şaizeci) exemplare

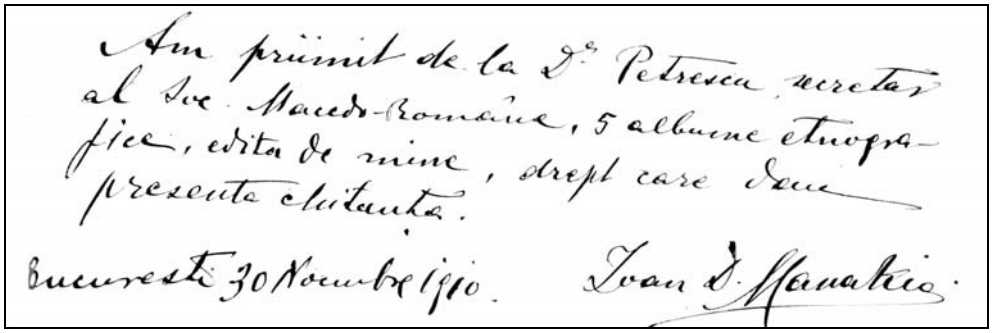
D[ei] Sale
Domnului D[tor] A. Leonte
Președinte al Societății de Cultură
Macedo-Română
Loco

[adnotare în partea laterală stângă, sus:]
A răspunde că tabloul se primeş[te]

Documentul nr. 4 (f. 4 verso, fond SCMR, dos. 59/1911, SANIC). Extras

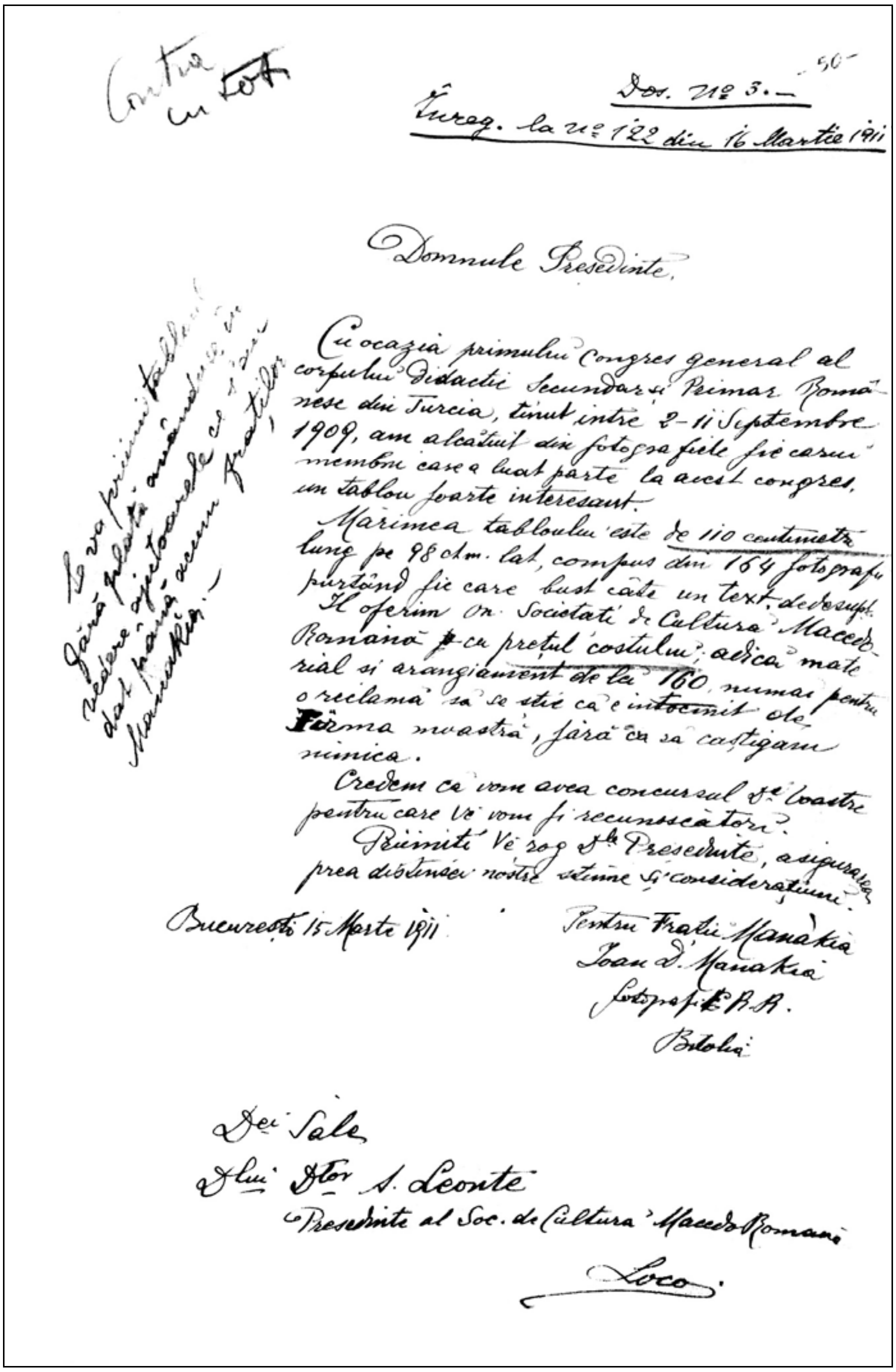
1911 iulie 2. Bucureşti

Relativ la cererea fraţilor Manakia prin care înaintează un tablou al Congresului institutorilor din Bitolia pentru suma 160 lei, se decide a se primi tabloul fără nici-o plată, iar pentru cele 60 albume etnografice M.-R. pe care le-a luat D[l] Manakia, se decide a i se cere costul.


Am primit de la D-r Petrescu, secretar al Soc. Macedo-Române, 5 albume etnografice, edita de mine, drept care dau presenta chitanta.
Bucuresti 30 Noembre 1910. Ioan D. Manakia.

Documentul nr. 1

https://biblioteca-digitala.ro



Contra cu fot.

Dos. Nr. 3.— -50-

Înreg. la nr. 122 din 16 Martie 1911

Domnule Presedinte,

Cu ocazia primului Congres general al corpului Didactic Secundar și Primar Românese din Turcia, ținut între 2-11 Septembre 1909, am alcătuit din fotografiele fie cărui membru care a luat parte la acest congres, un tablou foarte interesant.

Mărimea tabloului este de 110 centimetri lung pe 98 ctm. lat, compus din 164 fotografii purtând fie care bust câte un text dedesupt.

Il oferim On. Societăți de Cultura Macedo-Română cu prețul costului: adică material și arangiament de la 160, numai pentru o reclamă să se știe că e întocmit de Firma noastră, fără ca să câștigăm nimica.

Credem că vom avea concursul D-voastre pentru care Vă vom fi recunoscători.

Primiți Vă rog D-le Presedinte, asigurarea prea distinsei noastre stime și considerațiuni.

București 15 Martie 1911

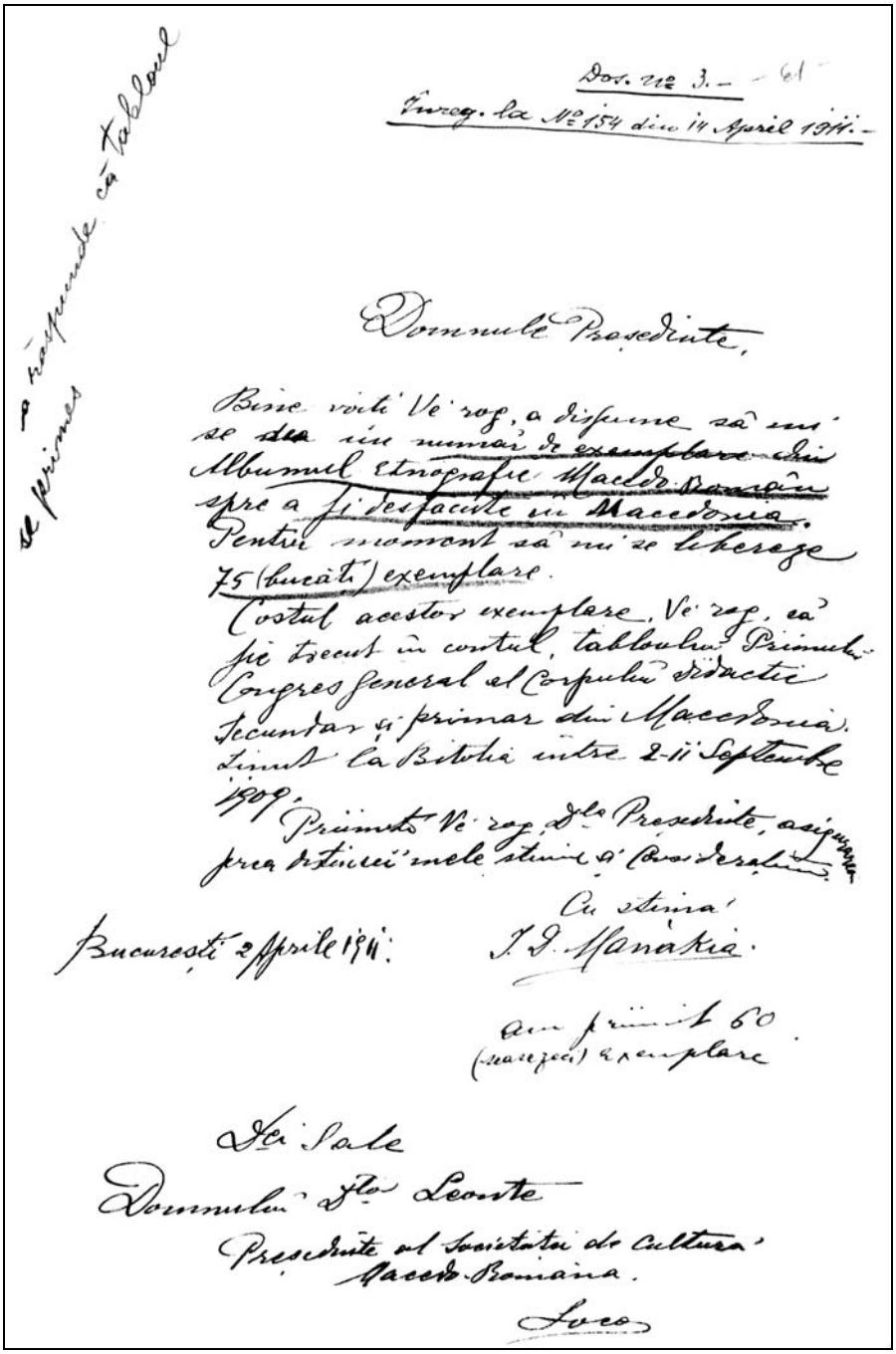
Pentru Frații Manakia
Ioan D. Manakia
fotografi R.R.
Bitolia

Se va primi tabloul fără plată, având în vedere sprijinul ce s-a dat până acum Fraților Manakia.

D-sale
D-lui D-tor S. Leonte
Presedinte al Soc. de Cultura Macedo-Română
Loco.

Documentul nr. 2

https://biblioteca-digitala.ro



Dos. nr. 3. – – 61 –

Inreg. la Nr. 154 din 14 April 1911. –

a răspunde că tabloul se primes

Domnule Președinte,

Bine voiți Vă rog, a dispune să mi se dea un număr de exemplare din Albumul Etnografic Macedo-Român spre a fi desfăcute în Macedonia. Pentru moment să mi se libereze 75 (bucăți) exemplare.

Costul acestor exemplare, Vă rog, să fie trecut în contul, tabloului Primului Congres General al Corpului Didactic Secundar și primar din Macedonia. Ținut la Bitolia între 2-11 Septembre 1909.

Primiți Vă rog, D-lă Președinte, asigurarea prea distinsei mele stime și consideraţiuni.

Cu stimă

București 2 Aprile 1911. I. D. Mănăkia.

am primit 60 (șaisezeci) exemplare

Dei Sale

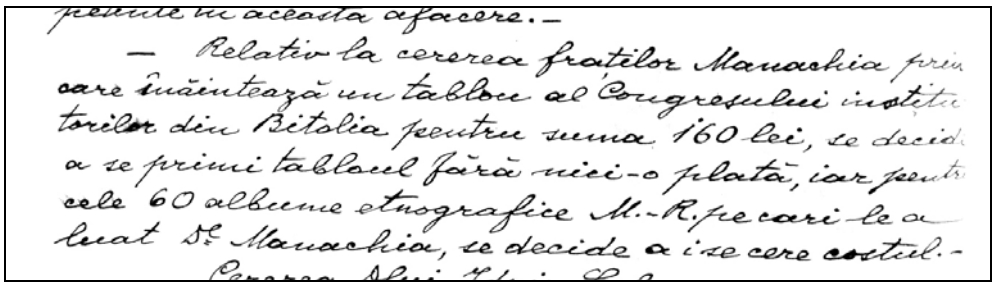
Domnului D-lor Leonte

Președinte al Societăţii de Cultură Macedo-Romana.

Loco

Documentul nr. 3

https://biblioteca-digitala.ro



Documentul nr. 4 (Extras)

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

RELAȚIA CULEGĂTORULUI CU INFORMATORII EXPRIMATĂ ÎN CORESPONDENȚA AFLATĂ ÎN ARHIVA DE FOLCLOR MULTIMEDIA A INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”*

CRISTINA DAMASCHIN

The Relationship of the Folklore Collectors with the Informants Expressed in the Correspondence in the Multimedia Archive of Folklore of the Institute of Ethnography and Folklore “Constantin Brăiloiu”

The correspondence between folklore collectors and informants kept in the funds of the Multimedia Archive of Folklore in the form of letters, postcards or telegrams, is one of the most complex categories, in this case folkloric, carried out during over three decades, from 1935–1969, which reveals to us a dynamic relationship, that lasts in time, based at first on admiration, then trust, and, ultimately, on friendship, between two different social entities that, because of the circumstances, they are given they were fortunate to meet.

Keywords: *archive, funds, folklore, collecting field, correspondence, letters, informants, folklore collectors*
Cuvinte-cheie: *arhivă, fonduri, folclor, culegere de teren, corespondență, scrisori, informatori, culegători*

„Eu țăranca de la sate
Mă gândesc cu bunătate
C’am făcut o mică carte
Din toate cele’ntâmplate[1]…”

De la apariția sa pe pământ, omul a simțit nevoia să comunice, la început prin desene, simboluri și semne, iar, mai târziu, prin limbaj articulat și scris, deprinderi atribuite dezvoltării sale cognitive. În orice formă au reușit să comunice, oamenii au produs, stocat și transmis informații fie în documente scrise, fie oral, prin tradiții

* Lucrarea se înscrie în proiectul de cercetare din cadrul lucrării de doctorat cu titlul *Dinamica arhivelor multimedia de folclor în perspectiva proceselor sociale din mileniul al treilea* și în Programul II – *Patrimoniul cultural și informațional, imaterial și material al arhivei de folclor și etnografie,* prevăzut în planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române privind valorificarea documentelor originale din arhivă.

[1] AIEF, i-4841, fragment dintr-o scrisoare cu autor necunoscut, adresată etnomuzicologului Harry Brauner.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, București, p. 293–310

https://biblioteca-digitala.ro

transmise din generație în generație. În mediul său de viață, individul conviețuiește și se supune valorilor culturale, normelor etice și practicilor sociale produse și reproduse de sistemul cultural tradițional de referință. În acest context, tradițiile devin „proprietatea comunității”[2], ele sunt păstrate și transmise prin canale de comunicare specifice folclorului, definit ca „formă de exprimare a culturii”[3] unui popor. Cel mai remarcabil păstrător al culturii tradiționale este satul și implicit țăranul, ca locuitor al său; de aceea, colectarea fenomenelor produse în interiorul acestor comunități rurale devine, în secolul al XX-lea, imperios necesară. Cu prilejul demarării procesului de consemnare a creațiilor folclorice, între locuitorul de la sat și cercetătorul de la oraș se stabilește o relație de colaborare intensă, uneori trecând barierele artificiale de statut și profesie, legându-se între ei o prietenie profundă, îndelungată și sinceră, ilustrată cu precădere în scrierile epistolare tezaurizate în arhiva institutului. Produs al gândirii umane, actul comunicării constituie prilejul și instrumentul principal al marcării autenticității individuale. Dacă în prezent comunicarea are loc prin complexele rețele moderne de socializare (Facebook, Whatsapp, Linkedin, Twitter etc.) și poșta electronică (e-mailul), în secolul trecut transmiterea informației se realiza prin scrisori, telegrame, cărți poștale ilustrate, pe care expeditorul le transmitea cu ajutorul serviciului poștal sau chiar prin intermediari, cum era cazul țăranilor.

Scrisorile țărănești se diferențiază de celelalte tipuri de scrieri formalizate (care păstrează caracterul structural al unei scrisori obișnuite, prin „datarea, formula de adresare, formulele de începere, expunerea, formula de rămas bun, încheierea”[4]) printr-un stil de limbaj „predominant oral”[5] pe care țăranul expeditor îl mânuiește natural, simplu și firesc; aceste documente de scriere țărănească par o reminiscență a epistolelor românești vechi (specifice secolelor XVI–XVIII) caracterizate, sub aspect formal, prin: „sintaxă simplă, dominată de coordonare, presărată cu repetiții și reformulări, deseori redundante, lexicul de factură populară, insuficienta diferențiere a registrelor oficial și familiar [care] sunt semne clare ale oralității”[6]. Astfel de scrieri le întâlnim în Arhiva de Folclor Multimedia a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

[2] George Hălărescu, *Perspective istorice și conceptuale despre comunicare*, p. 12, vezi www.academia.edu/34594447/Perspective_istorice_și_conceptuale_despre_comunicare (accesat în 19.01.2020).

[3] Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 5.

[4] Melinda Csergő, *Scrisoare, corespondență,* vezi http://referinte.transindex.ro/enciclopedie/articoletematice/articol.php?id=97 (accesat în 22.01.2020).

[5] Laura Jiga Iliescu (coord.), Anca Stere, Cristina Neamu, *Scrieri țărănești. Documente olografe în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor. Antologie de texte*, București, Editura Cheiron, 2005, p. 14.

[6] Oana Chelaru Murăruș, *Despre formulele de adresare, „*Dilema Veche”, nr. 452, 11–17 octombrie 2012, https://dilemaveche.ro/sectiune/tema-saptamanii/articol/despre-formele-de-adresare (accesat în 22.01.2020).

https://biblioteca-digitala.ro

După nouă decenii de la înființare, arhiva păstrează în cele șase depozite ale sale douăzeci și șase de fonduri sistematizate pe categorii de documente, înregistrate pe diferite suporturi, de la hârtia obișnuită, la discuri de gramofon, filme de peliculă, benzi magnetice, casete (audio și video), până la suporturile digitale de astăzi. Documentele păstrate în arhivă, obținute în circumstanțe diverse, în special din culegeri de teren, dar și din achiziții sau donații, au fost sistematizate, clasificate și tezaurizate, astfel încât, în prezent, arhiva a devenit un important depozit cultural național imaterial, îndeplinind dezideratul programului său de înființare[7].

Între fondurile menționate se află două dintre cele mai complexe fonduri papetare, cel de *informații* și cel de *manuscrise cu valoare științifică deosebită*[8] (ce conține mii de file olografe), cu un conținut bogat și diversificat sub aspectul categorial al sistemului taxonomic folcloric. Astfel, se remarcă printre celelalte genuri și specii folclorice existente, o impresionată literatură memorialistică alcătuită din *corespondența de război* de tipul: jurnale, caiete în versuri ale soldaților și scrisori trimise de soldați acasă și, de asemenea, o serie de *documente-corespondență,* eclectică și variată din punct de vedere al morfologiei textului, pe care ne permitem să le sistematizăm și clasificăm astfel: *corespondență personală* (însemnări zilnice, scrisori de dragoste, scrisori de apreciere, scrisori trimise de informatori culegătorilor), *corespondență instituțională* (scrisori-rapoarte trimise de cercetători, unii dintre aceștia în formare, aflați pe teren, în care semnalează circumstanțele culegerii), *corespondență către redacția institutului* (primită de la diverși colaboratori pentru preluarea studiilor în vederea publicării), *corespondență între personalități culturale* și *corespondență rapidă* transmisă prin telegrame, cărți poștale simple sau ilustrate etc. Distribuția corespondenței în arhivă, în cele două fonduri papetare menționate s-a făcut, de-a lungul timpului, având ca reper cadrul conjunctural în care s-a realizat achiziția documentului și reprezentativitatea sau calitatea autorului. În cazul materialului aflat doar pe suport de hârtie, fără înregistrare sonoră și uneori cu caracter autonom – fără legătură cu culegerea, dar preluat în timpul activității de colectare a unei culegeri, – acesta era inventariat la fondul de informații (de acolo și diversitatea genurilor cuprinse în fond: texte de cântece propriu-zise, descântece, versuri, repertorii, strigături, observații directe, obiceiuri, fișe de instrument, transcrieri după stenograme, la desene, caiete cu creații proprii ale informatorilor, autobiografii, corespondență etc.) Pe de altă parte, în fondul de *manuscrise cu valoare științifică deosebită*, pentru care se impun reguli speciale de acces, au fost incluse acele materiale obținute prin achiziționare directă sau primite prin donație, care au aparținut unor personalități recunoscute din domeniile culturale românești și oferite arhivei spre păstrare.

[7] Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 110.

[8] Fondul documentar de manuscrise conține documente unicat aparținând unor personalități de marcă ale culturii românești, precum D.G. Kiriac, Constantin Brăiloiu, Harry Brauner, George Breazul, Ovidiu Bîrlea, Alexandru Amzulescu ș.a.

https://biblioteca-digitala.ro

Dintre categoriile de documente create de țărani care au suscitat interesul de specialitate al etnologilor (filologi și etnomuzicologi deopotrivă) sunt scrierile aparținând genului *memorialistic* (jurnalele de război, caietele soldaților[9]), sistematizate și integrate la *corespondența de armată* sau *război* și *genului funerar* (cu versuri ale țăranilor știutori de carte). Scrise sub influența „mediului cazon”[10] textele (în proză sau versificate) acestor simpli țărani, mobilizați în războaie care nu le-au aparținut, devin, pentru specialiști, documente de mare valoare științifică, adevărate „focare de creație și colportare a informațiilor din arii geografice și culturale diverse”[11], mărturii personale, unice, cu mare încărcătură emoțională și spirituală. O categorie semi-cultă, cea a *versurilor* funerare, pe care arhiva le tezaurizează în fondurile sale, evidențiază abilitățile native ale țăranului creator și constituie o sursă importantă de cercetare și analiză asupra acestor „compoziții literare cântate […] în contextul înmormântărilor și al pomenirilor”[12].

Pentru a introduce cititorul în atmosfera emoționantă a scrierii țărănești, volumele de specialitate reproduc, prin utilizarea tehnologiei moderne avansate de scanare sau fotocopiere, cele mai reprezentative documente create de țărani. Majoritatea scrisorilor ilustrează particularitățile de scriere ale documentului: caligrafie, tip de cerneală, tipul de filă pe care se află textul, așezarea în pagină, folosirea așa-numitelor *suveniruri* și *desene* preluate, de cele mai multe ori, din reviste de popularizare pentru a da valoare estetică textului scris. Un astfel de volum este antologia de *Scrieri țărănești* apărută în 2005 care continuă (după publicarea de către Constantin Brăiloiu a caietului soldatului Vasile Tomuț[13]) restituirea seriei de documente scrise de țărani. Materialele menționate în volum acoperă o gamă multiplă de genuri privind corespondența, cu referire la perioada dintre „sfârșitul secolului al XIX-lea, până la al Doilea Război Mondial” (anul 1944), însă interesul nostru pentru lucrarea de față se îndreaptă doar spre documentele din capitolul *scrisori către culegători,* pe care ne propunem să-l completăm cu scrierile țărănești, rămase nepublicate la data respectivă.

Pentru țărani, însușirea cititului și scrisului (urmărind această ordine) a însemnat un îndelung proces de instruire demarat odată cu apariția reformelor pentru învățământ, în special al celui primar. Cel dintâi reformator al învățământului românesc gratuit și obligatoriu a fost domnitorul Alexandru Ioan Cuza care afirma, în anul 1864, că „eu țin numai decât ca fiecare să știe curând a scrie și a ceti”[14], făcând referire îndeosebi la alfabetizarea populației rurale. La

[9] *Jurnal de zi al țăranului-soldat Codreanu din timpul Primului Război Mondial. Document olograf din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”,* în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, serie nouă, tom 26, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 181–216.

[10] Laura Jiga Iliescu (coord.), *op. cit.,* p. 21.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem*, p. 9.

[13] Constantin Brăiloiu, *Poeziile soldatului Tomuț în Războiul 1914–1918,* în „Societatea Compozitorilor Români, Publicațiile Arhivei de Folklore”, an XIII, București, 1944.

[14] Elvira Botez, *„Albina” lui Haret,* în „Studii și Comunicări”, vol. V, Academia Română, Comitetul Român de Istoria și Filosofia Științei și Tehnicii, Cluj, Editura Mega, 2012, p. 207–208.

https://biblioteca-digitala.ro

distanță de aproape trei decenii, în anul 1893, învățământul cunoaște o nouă dezvoltare prin implicarea omului politic Take Ionescu, care a militat pentru un învățământ primar superior, „neobligatoriu, dar gratuit”[15], o formă de instrucție publică care prevedea pregătirea practică a absolvenților, în vederea prestării muncii în industrie și comerț, fiind vizate și categorii socioprofesionale ușor defavorizate precum țărănimea, dar și mica burghezie. Contribuția remarcabilă la dezvoltarea învățământului și, în special, a alfabetizării populației rurale, îi revine însă lui Spiru Haret, cunoscut ca „omul școalei”[16]. În calitatea sa de ministru al Instrucțiunii Publice și Cultelor, funcție primită în anul 1897, Spiru Haret promovează deviza *o școală primară în fiecare sat* și reușește, cu eforturi îndelungate, spirit temerar și convingeri adânci, să înființeze peste 1200 de școli rurale și, de asemenea, participă la elaborarea corpusului de documente specifice, a programelor speciale pentru pregătirea viitorilor învățători. În primul an al ministeriatului său, Spiru Haret propune tipărirea unei publicații săptămânale numite „Albina”, o „revistă enciclopedică populară”[17] dedicată culturalizării celor de la sate, dar în special a tinerilor. Revista a funcționat până în anul 1948, cu numeroase întreruperi, când devine „Revista săptămânală a așezămintelor culturale”, transformată treptat într-o publicație de ideologie comunistă.

Deși cursurile primare au fost oferite gratuit și organizate în școli aflate în interiorul satelor, majoritatea țăranilor nu le trec pragul, din considerente diferite. Numărul celor care reușesc să depășească bariera alfabetizării este destul de redus. Unul dintre factorii care au contribuit la menținerea stării de analfabetizare în mediul rural românesc au fost condițiile de viață materială precară în care se găseau majoritatea familiilor de țărani, sprijinită și întărită adesea de structuri de mentalități învechite și anacronice. Școala reprezenta pentru unii părinți o altă formă de a consuma puținele resurse ale familiei sau un prilej pentru copii de a se sustrage de la îndatoririle zilnice atribuite lor. De aceea, chiar dacă uneori reușeau să parcurgă primele clase primare, copiii erau retrași sub pretextul însoțirii adulților la muncile din gospodărie pentru a acoperi necesitățile familiei. În economia autarhică a familiei, activitățile gospodăriei erau împărțite în funcție de sexul și vârsta copilului: cu cât copilul era mai mare, cu atât sarcinile distribuite erau mai complexe. În logica gândirii țărănești cu privire la segregarea sexelor asupra diviziunii complementare a muncii, fetele se ocupau de treburile interne ale casei și deseori în afara acesteia, cu pășunatul vitelor sau în activități legate de munca la câmp împreună cu ceilalți membri ai familiei. Băieții însoțeau uneori bărbații la pădure pentru aducerea lemnelor de foc. La vârsta maturității, copiii preluau în majoritatea cazurilor rolurile, practicile, normele etice și uzanțele de comportament ale părinților lor, perpetuându-le din generație în generație.

[15] Anastasie Iordache, *Take Ionescu*, București, Editura Mica Valahie, 2011, p. 123.
[16] *Ibidem*, p. 1.
[17] Tudor Vișan Miu, *Spiru Haret și reforma sistemului educațional: model pentru contemporani,* în „Revista de istoria electrotehnicii românești”, vol. 1, an I, București, INCDIE ICPE-CA, octombrie 2014, p. 39.

https://biblioteca-digitala.ro

Neputința sau imposibilitatea de a urma puținele cursuri ale unei școli primare s-a răsfrânt deopotrivă asupra vieții lor sociale și personale. Pentru a transmite o simplă scrisoare erau nevoiți să ceară sprijinul unei persoane intermediare care „fie scria după dictare, fie întocmea el însuși scrisori personale […] în numele beneficiarului”[18]. Într-un sat, cei care știau să scrie și să citească erau, în general, autorități recunoscute în comunitate: preotul, dascălul și, eventual, o persoană angajată în cadrul primăriei. De cele mai multe ori cel din urmă presta serviciul de compunere a unei scrisori în urma unei remunerații, ceea ce pentru mulți dintre țărani însemna o mică avere.

Pentru a defini tipul de relație existentă între un cercetător și un informator desprinsă din corespondența aflată în fondurile arhivei de folclor este necesară o incursiune în mediul folcloric investigat – satul unde, la începutul secolului al XX-lea, se desfășurau anchetele de teren, prilej de întâlnire între cele două personalități distincte.

Premergător culegerii propriu-zise, cercetătorul avea de parcurs anumite etape care, în ordinea firească a desfășurării lor, trebuiau să acopere „o paletă variată de surse de informare”[19], prin consultarea materialelor originale aflate în arhivă și nepublicate încă (culegeri anterioare), dar și a instrumentelor de lucru (bibliografii, cataloage tipologice, etc.). Toate aceste surse documentare principale îi serveau cercetătorului la stabilirea temei, a obiectivelor și pentru a formula ipotezele de lucru. Identificarea localităților cu potențial folcloric aflate în zona ce urma a fi supusă investigării se realiza în urma aplicării unei *anchete de sondaj* sau *raid-anchetă*[20] și chiar a stabilirii unui eșantion de informatori reprezentativi, factori de care depindea determinarea „tipului de anchetă”[21] aplicat (*anchetă monografică zonală și locală, anchetă monografică de gen/specie, anchetă de verificare, anchetă de completare, anchetă de revenire*[22]). Ulterior fixării datelor necesare modelului de anchetă stabilit, se urmărea componența echipelor de cercetători și echipamentul necesar pentru desfășurarea culegerii. Trebuie remarcat faptul că, la înființarea Arhivei de Folklore în 1928 (anterior organizării complexe a arhivei, prin afilierea specialiștilor și achiziționarea echipamentelor mecanice de înregistrare începând din anul 1931), echipa de teren avea în componență doi etnomuzicologi, Constantin Brăiloiu, muzicolog și coordonator al arhivei, și Harry Brauner, muzicolog, ambii încercând să acopere întreaga activitate complexă de culegere, consemnare și sistematizare a textelor. După primirea unui sediu adecvat creării unei arhive, Constantin Brăiloiu își propune diversificarea activității de culegere (după modelul metodei inițiate de Dimitrie Gusti în cadrul Școlii sociologice) și angajează foști studenți de-ai săi și specialiști proveniți de la alte

[18] Laura Jiga Iliescu (coord.), *op. cit.*, p. 12.
[19] Sabina Ispas, Nicoleta Coatu (coord.), *Etnologie românească, Folcloristică și etnomuzicologie*. Vol. II, *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru,* Partea 1, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 108.
[20] *Ibidem*, p.111.
[21] *Ibidem,*p. 108.
[22] *Ibidem*, p. 106.

https://biblioteca-digitala.ro

instituții de profil. În scurt timp, Brăiloiu reușește să coaguleze în jurul său o echipă de teren multidisciplinară căreia i s-a alăturat și o echipă formată din tehnicieni de sunet și imagine, ce urmau să mânuiască o aparatură modernă (fonograful Edison), necesară înregistrării fenomenului folcloric în întregul său.

În prezent, datorită aparaturii multifuncționale, culegerile se fac rareori în echipă, cele mai frecvente fiind cele individuale, un singur culegător fiind capabil să înregistreze totul cu ajutorul aparatelor digitale care pot surprinde un număr mare de imagini statice (fotografii), imagini în mișcare (film) și sunet.

Principalul subiect al unei culegeri este informatorul, acel „ins al colectivității”[23] de la care culegătorul preia informația și fără de care nu se poate efectua culegerea. La plecarea pe teren cercetătorii nu aveau la dispoziție o listă predefinită cu reguli concrete de aplicare privind abordarea informatorului, fiecare având libertatea de a alege asupra metodei de anchetare aplicată. Numeroase recomandări generale trebuiau însă respectate de cercetător, indiferent de situația întâlnită la teren și trebuia să fie puse în aplicare chiar înainte de demararea anchetei propriu-zise, printre acestea fiind *neînceperea bruscă a interviului* și *deprinderea informatorului cu cercetătorul sau echipa de cercetare.* Primul pas, care adesea debutează cu medierea primului contact dintre culegător și cel intervievat, considerat esențial pentru desfășurarea în bune condiții a interviului, prima impresie fiind „determinantă și […] fatală culegerii”[24] se realizează, de obicei, cu ajutorul unui intermediar, un *insider* care, în majoritatea cazurilor, este o persoană recunoscută ca autoritate de întreaga comunitate tradițională (în secolul trecut era învățătorul sau directorul căminului cultural). Rolul său are multiple și însemnate contribuții în consolidarea relației dintre cele două entități, de la introducerea treptată a cercetătorului în mediul de investigat, identificarea informatorilor reprezentativi (individuali sau grup), până la înlăturarea oricăror suspiciuni existente în subconștientul informatorilor cu privire la întreg procesul desfășurării culegerii, care poate induce anumite blocaje psihice și, astfel, de a duce în derizoriu ancheta. După stabilirea contactului dintre cele două entități cercetător-informator și urmărind recomandarea generală, cel dintâi aplică un set de întrebări prezentate sub forma unui chestionar prestabilit sau de preferat a unei discuții orale libere, creând un așa-zis „câmp comunicativ empatic”[25] cu interlocutorul său. În urma discuției libere obține date cu caracter general privind „existența sa cotidiană și a relațiilor sociale intracomunitare […] legate de viața de familie, preocupările zilnice etc.”[26], dar și informații legate de „mediul de viață, a condițiilor de existență familială” importante pentru plasarea celui intervievat într-o anume categorie socială. De altfel, după ce relația dintre cei doi se stabiliza, cercetătorul îi făcea o vizită informatorului la domiciliu, ocazie cu care îi cunoștea familia și gospodăria.

[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem*, p. 111.
[25] *Ibidem,* p. 112.
[26] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Plasat de către țărani în exteriorul mediului comunitar investigat, culegătorul trebuia să posede pe toată perioada desfășurării culegerii abilități extrasenzoriale deosebite, dobândite pe parcursul procesului său de instruire ca specialist sau înzestrat cu calități native, intuitive, aptitudini cu care să câștige treptat, încrederea celui/celor intervievați.

Uneori, în trecut, cercetătorii, pentru a-și anunța prezența în comunitatea sătească și a obișnui oamenii cu întreg procesul de culegere ce urma să se desfășoare, erau nevoiți să inițieze o acțiune de exemplificare, cu „scop de popularizare”[27] a modului de desfășurare a unei culegeri. Metoda de abordare aplicată era o demonstrație care consta în „înregistrarea imediată a unei piese folclorice de la un interpret și prezentarea acesteia în fața membrilor colectivității, sau reproducerea unei piese înregistrate într-o anchetă anterioară în acea localitate învecinată”[28]. Acest procedeu demonstrativ premergător anchetei urmat de culegerile propriu-zise, se planifica de regulă în zilele obișnuite de repaus (duminica și sărbători), în perioadele favorabile înregistrării tradițiilor de peste an (în funcție de disponibilitatea țăranilor) – în anotimpurile de toamnă sau iarnă, când țăranii se adunau la șezători și nunți, primăvara și vara, când se pregăteau de seceriș sau culesul viilor. În rare ocazii, terenul oferea cercetătorilor prilejuri neașteptate, evenimente cu mare impact asupra cercetării. Apariția la locul desfășurării anchetelor a unei nunți sau a unei înmormântări erau prilejuri care pentru un folclorist însemnau o șansă deosebită de a le consemna în desfășurarea lor firească, autentică. Pentru a înregistra o nuntă, un singur culegător nu putea acoperi toată plaja desfășurării fenomenului, acesta putea doar să consemneze cele mai importante aspecte sau să urmărească un anume segment – muzical, literar sau coreic. De aceea, pe teren plecau echipe multidisciplinare formate din specialiști și tehnicieni care acopereau toate momentele unui fenomen în desfășurare întocmind o *fișă de observație directă*[29]. În cazul special al înregistrării unui ritual de înmormântare, situația devenea mai delicată, cercetătorii fiind puși în fața unei provocări pentru care trebuia să găsească și să aplice cele mai adecvate metode de abordare a oamenilor implicați în acest soi de eveniment. Dacă la înregistrarea unei înmormântări puteau participa mai mulți cercetători, situația se schimbă în cazul imprimării unui bocet. În general, bocetul era interpretat de o femeie în cimitir, la crucea aflată pe mormântul celui îngropat, iar motivele din textul unui bocet nu sunt păstrate prin tradiție, ele variind de la persoană la persoană, bocitoarea improvizând de fiecare dată[30]. De aici și importanța înregistrării ritualului la momentul producerii lui, o reinterpretare a acestuia fiind aproape imposibil de făcut. Femeia implicată în actul bocitului intra în timpul interpretării acestuia într-o

[27] Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura pentru Literatură, 1969.
[28] Sabina Ispas, Nicoleta Coatu (coord.), *op. cit.,* p. 112.
[29] *Fișa de observație directă* este una dintre cele mai complexe metode de cercetare și înregistrare a unui fenomen folcloric în întregul său, consemnată în formă scrisă și realizată de o echipă multidisciplinară formată din muzicologi, filologi, coregrafi și fotografi.
[30] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 103.

https://biblioteca-digitala.ro

anumită stare, chiar de transă, care trebuie menținută pe toată perioada desfășurării acestuia. De aceea, în cazul unei imprimări, prezența cercetătorului trebuia să fie singulară și extrem de discretă, să nu tulbure în nici un fel momentul. Harry Brauner descrie în volumul său *Să auzi iarba cum crește* un astfel de episod, întâlnit la înmormântarea unui bărbat „în plină vigoare”[31], bocit de soție în cimitir. După pregătirea aparatului de înregistrare (fonograful), etnomuzicologul se apropie de femeie, intrată într-o stare psihică deosebită (total desprinsă de tot ceea ce se întâmpla în jurul său) și începe înregistrarea luând-o „de umeri, și îndreptându-i ușor fața spre pâlnia fonografului”[32] reușind să imprime astfel „nespusa-i jelanie”[33]. Atitudinea tacită, modul firesc și discret al abordării de către cercetător a femeii în situația dată, îi oferă acestuia satisfacția aproape unică de a reuși imprimarea unui act autentic de o adâncă profunzime.

Derularea anchetei la teren continua cu identificarea și alcătuirea unui eșantion ilustrativ de informatori, deosebit de important pentru stabilirea repertoriului zonei cercetate și se realiza ori cu ajutorul acelei autorități publice, cum s-a mai spus aici, ori chiar la recomandarea celorlalți membri ai comunității. În ambele cazuri, specialistul orienta cu precădere culegerea spre acei informatori desemnați ca reprezentativi pentru mediul comunitar respectiv care, de regulă, dețineau repertorii variate și bogate. Erau vizate, de regulă, persoanele vârstnice despre care Ion Diaconu susține cu justețe că implicarea lor în anchete e primordială, considerându-i deopotrivă participanți activi la „actul colectiv acumulat prin evoluție etnică, de simțire, gândire și faptă”[34] și „colportori ai creației folclorice și etnografice” prin prisma experienței de viață acumulate în comunitatea dată. Și Ovidiu Bîrlea subliniază rolul deosebit de important al bătrânilor pentru stabilirea repertoriului zonal autentic, pe care aceștia îl păstrau în memorie și îl activau odată cu interviul pentru anchetă. Odată demarcat repertoriul real al zonei, cercetătorul putea stabili dacă repertoriul preluat de la ceilalți membri ai comunității a suferit anumite influențe de popularizare, transformându-l într-un repertoriu așa-zis „compozit”[35], adică amestecat cu piese preluate de la radio sau este unul autentic. Însă la înregistrarea cu fonograful a vârstnicilor apăreau diverse situații neașteptate, printre care dificultatea imprimării vocii pe cilindrul de ceară care implica din partea interpretului o putere vocală deosebită ca acul aparatului de înregistrare să creeze șanțurile în suportul de ceară, uneori imposibil de realizat de o persoană în vârstă. De aceea, unele informații preluate de la bătrâni erau consemnate doar în scris. Metodele de abordare a informatorilor variau de la un cercetător la altul, în funcție de personalitatea fiecăruia. Unii dintre culegători atingeau performanța comunicării nonverbale cu informatorul, cum este cazul

[31] Harry Brauner, *Să auzi iarba cum crește*, București, Editura Eminescu, 1979, p. 29.
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] Paula Diaconu Bălan, *Ion Diaconu. O viață dăruită Vrancei*, Iași, Editura Petra Dia, 1998, p. 6.
[35] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.,* p. 73.

https://biblioteca-digitala.ro

etnomuzicologului Constantin Brăiloiu. Folcloristul Ion Diaconu surprinde modul particular folosit de marele etnomuzicolog transpus întru totul într-o înregistrare cu un bătrân informator din Ținutul Vrancei pe care îl oprea din interpretare printr-un gest natural făcut cu mâna dreaptă când „tăia ușor aerul într-un fel oblic”[36]. Mișcarea era folosită de Brăiloiu ad-hoc, fără a fi stabilită cu interlocutorul său în prealabil, având darul de a nu-l întrerupe pe acesta în mod brutal sau nepoliticos, ci dimpotrivă, totul decurgea în modul cel mai firesc și natural, ca „un fel de fluid spiritual rarisim”[37]. Culegerea amintită se derula în anul 1938, când Ion Diaconu l-a invitat pe profesorul Brăiloiu în locul său de baștină din Ținutul Vrancei unde, cu trei ani în urmă, îl descoperise în satul Nistorești pe bătrânul cioban Neculai Pătulia, interpret la caval. Dedicat în întregime cercetării și valorificării fenomenelor folclorice din ținutul său de baștină, Ion Diaconu devine cel mai bun culegător, descoperitor și cunoscător al interpreților autentici de „cântări” lungi, vizând în special „fenomenul mioritic”[38]. Unul dintre acești prestigioși cântăreți vrânceni era și Neculai Pătulia pe care îl considera „o excepție etnografică rarisimă”. De aceea, își dorește ca C. Brăiloiu să-i confirme așteptările. Sceptic dar curios din fire, C. Brăiloiu ajunge la informatorul respectiv care îi cântă la caval, o „cântare a ñioriții”[39], pe care C. Brăiloiu o cataloghează ulterior ca „prototipul Mioriței arhaice”[40]. Înregistrarea o realizează pe doi cilindri de fonograf, fapt ce relevă calitatea cântării oferite de informator și dovedește că descoperirea făcută de Ion Diaconu era una remarcabilă. Este cunoscut faptul că suporții din ceară erau greu de achiziționat la acea vreme, iar înregistrările se realizau cu mare grijă și doar cu acei informatori care ofereau informații reale, deosebite. Autenticitatea se stabilea uneori (cum este cazul de față), după ce informatorul era pus în prealabil să reinterpreteze cântecul pentru a-i oferi cercetătorului certitudinea originalității acesteia. Același Ion Diaconu apreciază metoda aparte de abordare, din nou particulară, a lui C. Brăiloiu asupra informatorului. Încă de la debutul discuției cu bătrânul informator, pentru a înlătura orice barieră de comunicare existentă între ei, C. Brăiloiu face apel, în modul cel mai firesc, la graiul locului, reușind astfel apropierea imediată de omul din fața sa.

Identificarea corespondenței vechi dintre informatori și culegători aflată în fondurile arhivei constituie o provocare și un demers adesea dificil și anevoios. Absența unei baze de date intrinsecă arhivei care ar putea oferi posibilitatea accesării imediate a documentelor, incoerența metodologică și dispunerea aleatorie în cele două fonduri menționate a fișelor aparținând genului corespondenței, chiar și inconsecvența introducerii unor date de identificare devin factori obiectivi care îngreunează mult etapa de documentare; în acest context, acțiunea specifică de

[36] Paula Diaconu Bălan, *op. cit.,* p. 20.
[37] *Ibidem,* p. 21.
[38] *Ibidem,* p. 14.
[39] *Ibidem,* p. 21.
[40] *Ibidem,* p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

identificare devine anevoioasă și cronofagă, fiind dublată de dificila manipulare fizică a registrelor de inventar, dar și a fișelor (unele existente doar în format analog). În plus, există posibilitatea omiterii involuntare a unor materiale, ambele fonduri fiind constituite din zeci de mii de fișe. Până în momentul de față documentele identificate în corespondența dintre informatori și culegători nu sunt numeroase, dar acoperă o perioadă însemnată, de peste trei decenii (1935–1969), perioadă de intense transformări politice și sociale în România (care se pot observa și în corespondența dintre cele două personalități). Dintr-un număr de 27 de documente aflate în întreaga corespondență dintre cercetători și informatori, incluzându-le și pe cele din *Scrieri țărănești* în număr de 7, 19 sunt scrisori (13 versificate, 3 mixte – combinând versurile cu proza, o scrisoare care cuprinde toate cele trei forme – proză, vers și desen, iar 9 cu texte scrise în proză), o carte poștală și o telegramă, toate înscriindu-se în forma de corespondență cu caracter personal. Documentele nu au plic, acestea fiind transmise destinatarilor prin diferite persoane intermediare, modalitate de transmitere folosită de informatori destul de frecvent, așa cum reiese și din scrisoarea adresată responsabilului arhivei, Tiberiu Alexandru, de informatorul Mihai Lăcătuș: „celelalte lămuriri vi le dă prezentatoriul”[41].

Unele scrisori țărănești fac referire la o perioadă în care România câștigase un loc privilegiat în cultura lumii europene, poziție care trebuia menținută îndeosebi, prin valorile ei culturale identitare și în care folclorul deținea primatul ideologic; Arhiva de Folklore dobândise dreptul și își câștigase autoritatea în a reprezenta domeniul culturii tradiționale prin specialiștii săi, personalități care ofereau girul științific asupra autenticității creațiilor folclorice specifice românești. Deseori, arhiva era cooptată de aparatul politic aflat la putere pentru a asigura grupuri de jucători sau soliști, delegați de statul român să participe la manifestări artistice importante de peste hotare. La o astfel de manifestare fac referire și textele scrisorilor menționate, ai căror semnatari au participat în anul 1937 la Festivalul *English Folk Dance Society* din Marea Britanie, cel mai prestigios festival de dans din Europa la acea vreme. Arhiva de Folklore, prin coordonatorul său, profesorul Constantin Brăiloiu, a fost împuternicită să selecteze un grup de participanți reprezentativi și autentici, care să îndeplinească standardele impuse de organizatorii festivalului cu privire la calitatea și profilul lor cultural, și anume de a fi neinstruiți și de a proveni din mediul rural tradițional. În urma unei laborioase selecții, colaboratorul apropiat al profesorului C. Brăiloiu, etnomuzicologul Harry Brauner, împreună cu echipa de jucători stabilită pentru plecarea la Londra (călușarii din Pădureți, județul Argeș), trece granițele țării și reușește atingerea unor performanțe de neuitat, recunoscute în plan european pentru multă vreme. Harry Brauner acordă acestui eveniment o atenție deosebită prin descrierea pe larg

[41] AIEF, i-18329 – fișă de informații: o autobiografie a informatorului Mihai Lăcătuș și o corespondență a acestuia cu Tiberiu Alexandru, din anul 1951.

https://biblioteca-digitala.ro

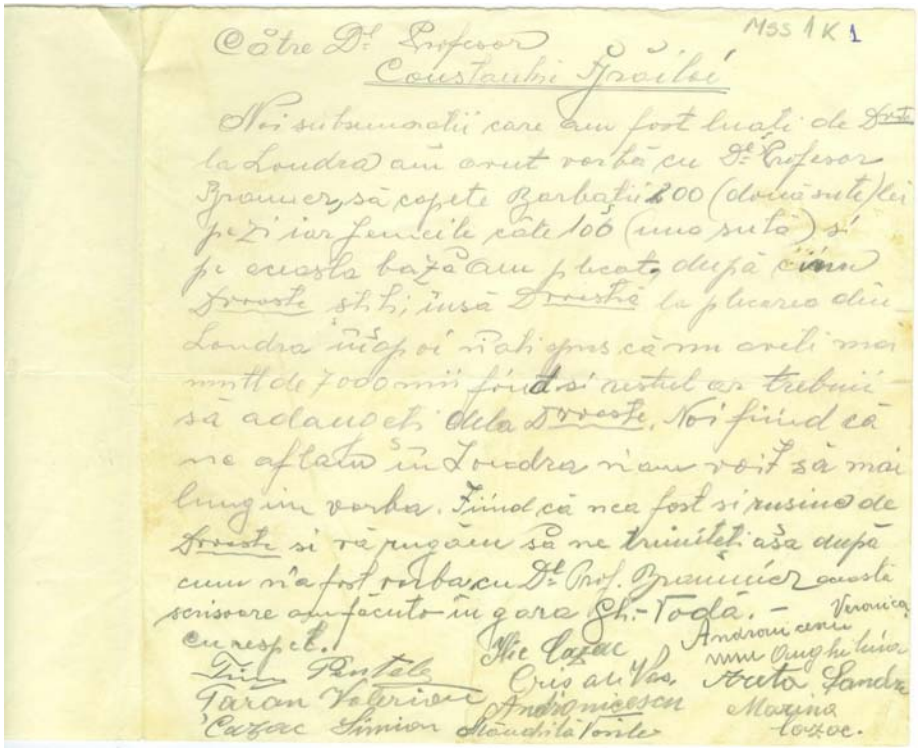
a întregii călătorii în volumul său *Să auzi iarba cum crește*, căruia îi consacră un întreg capitol. În anul 1969, cu ocazia organizării festivalului de căluș în România, la Slatina, Harry Brauner este cooptat pentru a ține cuvântul de deschidere, ocazie cu care rememorează întregul episod desfășurat cu 32 de ani în urmă alături de un vechi membru al echipei, violistul *Ceapă*, pe care îl reîntâlnește cu această ocazie, moment emoționant surprins pe o înregistrare sonoră din arhivă. În fondul de manuscrise se află scrisoarea[42], unica, de altfel, care face referire la evenimentele de atunci, adresată lui Harry Brauner și scrisă de un călușar iscusit și știutor de carte din partea locului, Ilie Păduroiu. Scrisoarea este scrisă în nume colectiv, din partea membrilor vechii echipe de călușari, acum vârstnici și împutinați, imediat după încheierea festivalului de la Slatina. Textul conține un mesaj în care foștii călușari își exprimă întreaga lor gratitudine față de cel care i-a însoțit și le-a oferit șansa recunoașterii în lume. Alte două scrisori scrise în anul 1937, când Harry Brauner însoțește călușarii din Pădureți, au fost identificate în fondul de manuscrise. La prima vedere, după formula de început a primei scrisori, „Noi subsemnații care am fost luați de Dvoastră la Londra" (vezi ms-1-k-1), aceasta pare a fi aparținut aceleiași echipe, însă, după o cercetare mai atentă, reiese că este vorba despre un alt grup condus de etnomuzicologul Brauner la Londra, dar originar din Câmpulung, Fundu Moldovei. Textul scrisorii, adresat profesorului Constantin Brăiloiu, surprinde prin tonul sec, tăios și acuzator al semnatarilor nemulțumiți de remunerația primită de la Harry Brauner pentru prestația susținută la Londra. Scrisoarea este semnată de cel puțin 10–11 membri ai grupului, printre care și 3–4 femei, stabilirea numărului corect al acestora nefiind posibil, fapt datorat semnăturilor așezate la întâmplare.

În textul celei de a doua scrisori, semnată probabil de conducătorul grupului, *Francu* (căruia îi aparține și singura telegramă pe care o deține arhiva de la un informator – vezi Ms-1-k-7), acesta, vizibil contrariat de „deferendul iscat pe drum între echipă și Dl. Brauner"[43], îi prezintă profesorului Brăiloiu scuzele sale și își oferă serviciile pentru o colaborare viitoare. Pentru identificarea membrilor echipei și în speranța găsirii unor informații relevante despre aceasta a fost necesară o documentare mai amplă în arhivă, în urma căreia nu s-au putut afla alte informații suplimentare, în afara anului și locului de origine al grupului. În încercarea de rearanjare a semnăturilor înscrise în încheierea scrisorii și apoi de identificare a acestora cu ajutorul registrului de informatori, s-au conturat doar câteva nume, dar ale căror fișe de informator sau cartoteci nu au fost găsite. Existența acestui grup demonstrează că în anul 1937 echipa de călușari din Pădureți, Argeș, nu a fost singura echipă de jucători care a interpretat pe scena festivalului din metropola londoneză.

[42] AIEF-ms-237-III – scrisoare de la Ilie Păduroiu adresată etnomuzicologului Harry Brauner în 10 iulie 1969.

[43] AIEF, ms-1-k-1.

https://biblioteca-digitala.ro



Ms-1-k-1

Ms-1-k-7

https://biblioteca-digitala.ro

În marea lor majoritate, scrisorile compuse de țărani și adresate cercetătorilor sunt scrise în versuri și au ca „mecanisme de creație”[44] unele elemente întâlnite în folclor – aspectul colectiv și cel estetic, observate deseori în scrierile lor prin folosirea unor formule versificate preluate din diverse reviste și broșuri de popularizare: „Nu vau iubit părinții/ care vau crescut/ Cum vam iubit eu/ De când v-am cunoscut”[45] sau „Decât o viață amară/ și un trai nefericit/ mai bine un glonț/ de pușica și o moarte/ la minut”[46], dar și completarea textelor cu desene utilizate strict pentru funcția lor estetică, fără nicio legătură cu textul. Acestui fapt se datorează ușurința în exprimare, comparativ cu textele scrise în proză, care necesită formulări ce le aparțin în întregime. Deși nu păstrează întotdeauna ritmul sau măsura versului clasic, poezia țărănească este adaptată cu ușurință întâmplărilor trăite de autorii lor, în timpul unor evenimente comune, petrecute cu cercetătorii (în special cu ocazia înregistrării lor cu fonograful în sat și la institut), care le-au produs amintiri de neuitat, „Mult stimate domnișor Harry/ Am onoarea a vă mulțumi/ Dinspre frumoasele distrări petrecute la aparat”[47]. Toate călătoriile făcute cu ocazia vizitelor la București pentru înregistrări, locurile și persoanele nou cunoscute au asupra acestor oameni un impact major, care le provoacă stări afective încărcate de emoție și bucurie, pe care le exprimă în creațiile lor. Pentru cei de la sate, cercetătorii au însemnat mai mult decât niște specialiști veniți de la oraș pentru a le descoperi și recunoaște meritele și calitățile, pe care le conștientizau sau nu, însă numai prin prezența acestora la domiciliul lor și prin atenția acordată lor de cercetători le crește stima de sine și respectul comunității.

Frecvența corespondenței dintre cercetători și autorii scrisorilor este stabilită în funcție de gradul de apropiere dintre cele două entități, legătură construită în timpul culegerilor de teren și prelungită ulterior, la sediul institutului unde informatorii erau invitați pentru înregistrare. Autorii textelor din scrisori sunt țărani recunoscuți pentru calitățile lor de buni informatori, deținători ai unui repertoriu bogat, specific zonal sau creatori de folclor, țărani cu aptitudini deosebite și calități înnăscute sau deprinse în decursul vieții (povestitori, păstrători ai tradițiilor, cântăreți, constructori de instrumente etc.). Așa cum reiese din fișele de informator redactate, ei se încadrează în categoria socială a clasei țărănești de mijloc, care dețin pământ și animale. Înzestrați nativ cu o memorie deosebită, imaginație, simț estetic, inteligență, aceștia sunt printre puținii oameni care au reușit să-și depășească condiția de simpli țărani, mulți dintre ei reușind să meargă la școală și să încheie ciclul de șapte clase elementare. Regimul politic instalat la putere în 1949, prin cadrele sale de „specialiști” instruite peste noapte, întrevede în acești oameni o oportunitate de a arăta calitățile lor de buni descoperitori și propulsori ai oamenilor deosebiți din popor. De aceea, cei mai buni dintre țăranii cu potențial deosebit sunt cooptați în

[44] Laura Jiga Iliescu (coord.), *op. cit.,* p. 16.
[45] AIEF, i-34955, Citatele au fost reproduse întocmai cum au fost scrise de autoare.
[46] AIEF, ms-73-dos. 55.
[47] AIEF, i-4841.

https://biblioteca-digitala.ro

diverse activități artistice de masă și concursuri colective care uneori îi fac să-și piardă calitățile particulare pentru care au fost descoperiți. Câțiva dintre acești oameni sunt informatori descoperiți pe teren de cercetătorii „Institutului de Folclor", autori ai scrisorilor țărănești ce fac subiectul articolului de față. Maria Precup din comuna Leșu, raionul Năsăud, având ca *știință de carte* șase clase, se numără printre informatoarele care au deținut un bogat repertoriu folcloric și pe care Constantin Zamfir o înscrie în rândul celor „mai buni păstrători și creatori de folclor ai regiunii"[48]. Descoperită în timpul campaniei de culegere organizată în regiunea Cluj în anul 1955, informatoarea păstrează cu etnomuzicologul Constantin Zamfir și cu ceilalți membri ai institutului o colaborare strânsă, într-un gen de admirație reciprocă, pe care o întâlnim descrisă în poezia numită *Verș*[49], creația proprie a informatoarei Maria Precup. Arhiva nu deține originalul scrisorii, ci doar o copie foto cu o parte a acestui text versificat, scrisoarea originală nefiind probabil predată pentru a fi inventariată în fondurile arhivei. La rândul său, cercetătorul Zamfir îi dedică acesteia, în „Revista de folclor"[50] din 1961, un articol de 46 de pagini în care adună laolaltă toate informațiile cu privire la viața personală și a calităților sale interpretative deosebite. Un alt informator de marcă este și Mihai Lăcătuș, originar din Câmpulung Moldovenesc, județul Suceava, care, deși nevoit să întrerupă școala din cauza războiului, după doar două clase primare, se dovedește a fi, încă din copilărie, un autodidact. Din dorința de a-și depăși condiția de țăran, continuă să învețe chiar și când, cioban fiind, păzea animalele la câmp, situație care îi oferă prilejul de a învăța să scrie și să citească, așa cum aflăm din autobiografia sa existentă în arhivă, unde relatează: „umblând după oii am cetit și scris mult, ca cioban am mai învățat să cânt la 8 instrumente"[51]. Întreprinzător din fire, evoluția lui continuă devenind un remarcabil constructor de instrumente și un bun interpret la numeroase instrumente: fluier, frunză, tilincă, bucium. În anul 1950 intră în „vizorul" arhivei, iar un an mai târziu este invitat la institut pentru a fi înregistrat pe discuri, interpretând la aceste instrumente. Toate aceste informații se regăsesc în corespondența purtată între el și responsabilul arhivei de la acea vreme, Tiberiu Alexandru.

O altă personalitate complexă este informatorul Dumitru Grigore Petcu, cu șapte clase primare și „două klase și jumătate, Sc Meserii Vădeni"[52], originar din Câmpofeni, Gorj. Una dintre scrisorile în proză care aparține informatoarei Marița Grama din Gorj îi este adresată acestuia pe când devenise deja angajat al arhivei (nu se cunoaște anul), ca dovadă a sarcinii pe care acesta o îndeplinea în cadrul institutului, aceea de a întreține legătura cu informatorii. Dumitru Grigore Petcu este nu numai un bun informator, ci și culegător. Arhiva păstrează numeroase

[48] Constantin Zamfir, *Figuri de interpreți populari, Maria Precup*, în „Revista de etnografie și folclor", nr. 1–2, anul VI, București, 1961, p. 34.
[49] AIEF, i-20731.
[50] Constantin Zamfir*, art. cit.*, 1961.
[51] AIEF, i-18329.
[52] AIEF, i-13708.

https://biblioteca-digitala.ro

înregistrări ale sale, dar cele mai importante sunt *caietele*[53] care cuprind, așa cum spune chiar el, „viața și aventurile până în prezent Dtru Gr. Petcu”[54] și un caiet de cântece „auzite de mine în copilărie/și până în prezent/dela diferiți/oameni și lăutari”[55] (cele două caiete sunt redate în întregime în antologia de *Scrieri țărănești*). Alte două informatoare, autoare de creații populare, care au marcat culegerile de folclor, sunt Minerva Raita, cu „șasă clase, a șaptea n-am terminat-o, am fost la gimnaz, la Toplița și m-o adus acasă”[56], și Ana Nimigean, șapte clase primare, importantă creatoare a cântecului funerar pe care îl compunea în funcție de calitățile persoanei căreia i se adresa, „după cum era omu (la mort)”, „eu le făceam în cap, așa, nu-mi trebuia hârtie”.

Colaborarea dintre cercetători și informatorii reprezentativi identificați pe teren, și continuată mult după revenirea în oraș, reușește să se transforme în adevărate relații de prietenie. Din corespondența creată de-a lungul timpului între ei, se poate stabili gradul de influență al cercetătorilor asupra informatorilor preferați. Mulți dintre aceștia puteau fi astăzi înscriși printre *tezaurele umane vii* din cadrul programului UNESCO, situându-se în rândurile păstrătorilor și creatorilor de bunuri culturale tradiționale, precum Mihai Lăcătuș[57], constructor de instrumente muzicale și interpret sau Maria Precup[58], deținătoarea repertoriului folcloric tradițional, autentic, specific zonei Năsăudului, Dumitru Grigore Petcu din Gorj, creator a numeroase compoziții versificate și culegător și mulți alții. Invitați în mod repetat la București pentru a înregistra în studioul Institutului de Folclor[59] pe diferiți suporți de înregistrare (cilindri de ceară și discuri) sau pentru a-și prezenta piesele în cadrul unor emisiuni la radio, dar și pentru a participa la acțiunile organizate de arhivă, chiar și dincolo de granițele țării, anumiți informatori rămân în permanentă legătură cu instituția arhivei, devenind colaboratori direcți ai acesteia. Contactul direct cu orașul și personalul calificat din arhivă a deschis unora dintre ei oportunități nebănuite, prin găsirea unui loc de muncă în Capitală sau chiar angajarea în Arhivă. Un astfel de caz este cel al informatorului Dumitru Grigore Petcu care, așa cum s-a menționat deja, preia din rigurozitatea metodelor de culegere și arhivare a documentelor, devenind în scurt timp intendentul arhivei și o persoană indispensabilă instituției. Informatorii aduși din satele sau cătunele aflate în regiuni îndepărtate, unele chiar închise (în mare parte din cauza lipsei drumurilor de acces), în Capitală (care pentru mulți dintre ei

[53] AIEF, i-13708.
[54] AIEF, i-13708.
[55] AIEF, i-13707.
[56] AIEF, fi-3771.
[57] AIEF i-18329.
[58] Constantin Zamfir, *art. cit*., p. 34–80.
[59] Denumit astfel până în 1963, când Secția de Etnografie de la Institutul de Istoria Artei al Academiei este integrată în sistemul colectivelor de cercetare existente, institutul căpătând o nouă structură organizatorică și științifică care va purta numele de Institutul de Etnografie și Folclor.

https://biblioteca-digitala.ro

însemna o adevărată aventură în necunoscut, la acea vreme) și ulterior lucrul efectiv cu personalitățile din instituțiile amintite au fost factori declanșatori ai modelării personalităților individuale. Din unele scrisori reiese faptul că informatorii veniți pentru înregistrări erau găzduiți în locuințele cercetătorilor, înconjurați de membrii familiilor acestora și tratați cu căldură și afecțiune. De aceea, la revenirea în sate, nedesprinși încă de tumultul vieții din oraș, încep să scrie scrisori versificate prin care își exprimă recunoștința față de cei care le-au purtat pașii în călătoria lor spre o altă lume, total diferită de locurile de baștină. Vom reda aici câteva fragmente din aceste scrisori adresate cercetătorilor după vizita în Capitală și întoarcerea în locurile natale: „Prea mult stimate D-le Profesor Zamfir, îți scriu și eu câteva cuvinte/ ca să-ți mulțumesc pentru grija/care ai avut-o față de noi până când/ ne-ai suit în tren și doresc ca/ mica mea scrisoare să vă afle în/cea mai mare fericire și sănătate”[60] sau „Te scriu cu scrisoare mândră, /Te du, că nu ești oprită/Unde am fost și eu poftită./ M-au primit cu cinste mare,/Le dau dulce sărutare […] Profesorul Constantin,/ Poftesc cartea s-o citească/Întru mulți ani să trăiască. […]/ Îi mulțumim prin cuvinte/ De bucurie, de cinste. Că nici nu m-am gândit/Cât de frumos ne-o primit,/ Ca un domn mare, vestit/ Și până-i lume nu uit,/ Mâinile i le sărut”[61].

Un alt factor favorabil consolidării relației dintre culegători și informatori l-a constituit găzduirea cercetătorilor în perioada întregii campanii de culegere la domiciliul informatorului, fapt deosebit de important ca metodologie de culegere. Aplicată cu scopul de a colecta materiale cât mai apropiate de specificul zonei cercetate, metoda viza abordarea celui intervievat în „mediul său de viață”[62] și, în același timp, oferindu-i acestuia cadrul potrivit de a resimți cât „mai puțin presiunea unei intervenții exterioare”[63], fapt ce atrăgea „implicit, reușita culegerii”[64]. Detașarea, „dezinhibarea, încrederea și disponibilitatea”[65] unui informator în timpul interviului erau prerogative pe care culegătorul trebuia să le atingă încă de la debutul anchetei, metoda fiind practicată „până la momentul apariției Festivalului *Cântarea României*”[66], până în anul 1979. După această dată,

[60] AIEF, i-34951, scrisoare de la Ana Nimigean din comuna Leșu, Bistrița-Năsăud, adresată etnomuzicologului Constantin Zamfir în anul 1956.

[61] AIEF, i-4830, scrisoare adresată profesorului Tiberiu Alexandru în 1935. Nu se cunoaște autoarea textului.

[62] Cristina Gafu, *Ancheta propriu-zisă*, în *Etnologie românească, Folcloristică și etnomuzicologie.* Vol. II*, Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru*, Partea 1, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 119.

[63] *Ibidem.*

[64] *Ibidem.*

[65] *Ibidem.*

[66] Paul Drogeanu, *Amintiri cu Jean Cuisenier*, în broșura pentru expoziția de fotografii cu titlul „Străinii apropiați, o privire interioară: etnologii români despre Jean Cuisenier”, organizată de Universitatea din Bamberg-Germania, Muzeul de Etnografie Brașov și Muzeul Țăranului Român, cu fotografii din campaniile de cercetare în România ale etnologului francez Jean Cuisenier, Brașov, 2007, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

echipelor de cercetare li s-au impus noi reguli de „abordare a sătenilor", printre care și interzicerea locuirii acestora în gospodăriile localnicilor în perioada desfășurării campaniilor de teren, iar restricțiile au continuat chiar cu interdicția de a culege folclor în satele care nu prezentau „parametrii economici reprezentativi" stabiliți de serviciile de propagandă. Toate aceste prevederi restrictive au condus la alterarea „principiilor elementare de anchetă etnologică"[67] și la pierderea unor manifestări folclorice importante.

Corespondența dintre culegători și țărani păstrată în fondurile Arhivei multimedia de folclor sub forma scrisorilor, a cărților poștale sau telegramelor, este una dintre cele mai complexe categorii, în cazul de față folclorice, desfășurată în timpul a peste trei decenii, care dezvăluie o relație dinamică, rezistentă în timp, bazată la început pe admirație, apoi pe încredere, iar, în cele din urmă, pe prietenie, între două entități sociale diferite care, datorită împrejurărilor, le este dat să se întâlnească.

Fond informații AIEF: i-4.830; i-4.841; i-13.707; i-13.708; i-18.329; i-20.731; i-34.951; i-34/955.

Fond manuscrise AIEF: ms-237-III; ms-1-k-1; ms-73-dos.55.

Fișă informator AIEF: fi-3771.

[67] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

III. RECENZII

Ioan Praoveanu, *Ocupațiile, sărbătorile și obiceiurile populare din satele brănene*, București, Editura Etnologică, 2019, 194 p.

Cartea lui Ioan Praoveanu surprinde într-un mod detaliat tradițiile, obiceiurile, sărbătorile și ocupațiile oamenilor din satele brănene. Autorul cărții este născut în Moeciu, iar imaginea părinților săi (ambii țărani) și copilăria pe care a trăit-o, formarea ca etnograf și experiența pe care a acumulat-o de-a lungul timpului l-au determinat să scrie despre tradițiile locului.

În ceea ce privește structura lucrării, aceasta cuprinde un *Argument* și două părți (*Ocupații tradiționale*, *Sărbători și obiceiuri*), cu mai multe capitole, bibliografie și câteva fotografii și planuri de gospodării specifice zonei, atașate la finalul cărții.

În primul capitol al primei părții, *Ocupații tradiționale,* autorul prezintă ocupațiile locuitorilor satelor brănene, clasificându-le și consacrându-le câte un capitol: ocupații principale, secundare, casnice, meșteșuguri populare, transporturi, schimburi, comerț.

Ocupațiile principale sunt: agricultura, pomicultura, creșterea animalelor, păstoritul (tipuri de păstorit, spațiul pastoral brănean, calendarul vieții pastorale, adăposturi pentru animale, semne de proprietate, boli ale oilor și vindecarea lor), lucrul la pădure.

Agricultura, ocupația principală a țăranilor, avea la bază mai multe etape: desțelenirea terenurilor, activitatea care se făcea cu ajutorul unui târnăcop în locurile defrișate, urmată de fertilizarea solului, care se făcea cu îngrășăminte naturale sau cu cenușa rezultată în urma arderii copacilor. Instrumentele utilizate pentru lucratul pământului erau plugul, sapa, săpăliga, hârletul și târnăcopul. Cultivarea plantelor în această zonă se făcea în funcție de condițiile climatice, dar și de necesitățile fiecărei gospodării. Secara era preferată deoarece prezenta o considerabilă valoare nutritivă și permitea asigurarea făinii pentru prepararea pâinii din fiecare locuință. De asemenea, cartoful a fost cultivat și s-a bucurat de o răspândire foarte mare datorită condițiilor climatice aspre, reprezentând totodată hrana omului, dar și a porcinelor. Cânepa și inul erau plantele textile indispensabile oricărei gospodării, cu ajutorul lor confecționându-se diverse piese de îmbrăcăminte, dar și textile utile în interiorul casei.

În ceea ce privește pomicultura, această practică nu a avut o mare însemnătate în economia sătească, deoarece condițiile de relief și de climă nu erau favorabile. Mărul era pomul fructifer cel mai des întâlnit în această zonă, apoi prunul, părul și nucul.

Creșterea animalelor reprezintă o veche îndeletnicire a țăranilor din zona de munte, favorizată, în primul rând, „de răspândirea fânețelor și pășunilor care ocupă un procent de cca 85% din suprafața terenului agricol din hotarul satelor” (p. 22). Mai mult decât atât, nevoia de hrană și îmbrăcăminte i-a determinat pe localnici să crească diverse animale (boi, vaci și viței, cai și porci), de la care puteau obține elementele de bază cu ajutorul cărora să trăiască. Păstoritul reprezenta creșterea animalelor într-o formă organizată și era o activitate desfășurată doar pentru un anumit moment al ciclului pastoral, asigurând produse lactate ce urmau a fi consumate în perioada toamnă–iarnă. Ioan Praoveanu identifică în acest areal mai multe tipuri de păstorit: păstoritul pendulator, transhumant și local. Anul pastoral era marcat de două repere temporale care fac trimitere la două mari sărbători: Sfântul Gheorghe (23 aprilie) și Sfântul Dumitru (26 octombrie). În spațiul brănean, ciobanii foloseau diverse practici în ceea ce privește semnele de proprietate. Unii dintre aceștia optau pentru scoaterea din urechea oii a unei porțiuni în forma

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, București, p. 311–330

https://biblioteca-digitala.ro

unui unghi drept, alții pentru retezarea vârfului urechii (semnul cel mai simplu). Principalele boli specifice oilor sunt: *răsfugul* (apare din cauza unei răceli sau a neschimbării la timp a turlei), *vărsatul* (caracterizat de bube roșii pe nasul oii), *gălbeaza* (boala de ficat), *șchipul* (afectarea unghiei), *căselnița* (creșterea unui zgârci sub piele), *râia, febra aftoasă, însplinarea.*

Lucrul la pădure reprezintă exploatarea pădurii într-o formă tradițională pentru asigurarea materialelor de lucru în vederea construirii unei case, pentru încălzirea gospodăriei, dar și pentru meșteșugurile specifice, precum dogărit, dulgherit și rotărit.

Cel de-al doilea capitol este dedicat ocupațiilor secundare ale locuitorilor satelor brănene: albinăritul, vânătoarea, pescuitul și culesul din natură.

Albinăritul s-a desfășurat cu precădere în Sohodol și Predeal, acolo unde exista un relief de deal. Mierea era un aliment de bază, fiind utilizată atât în alimentație, cât și ca medicament.

Locuitorii satelor brănene practicau vânătoarea pentru protejarea animalelor domestice pe care aceștia le aveau pe lângă gospodărie, dar și pentru obținerea de blănuri. Localnicii apelau la diverse practici de vânătoare precum: construirea unor capcane, săparea unor gropi care se acopereau cu crengi, curse de fier, afumarea scorburilor copacilor (pentru jderi), plante otrăvitoare, armele de foc.

Pescuitul reprezintă o îndeletnicire veche cu ajutorul căreia mulți oameni își asigurau existența în ceea ce privește hrana. De asemenea, această activitate este considerată a fi una complexă, întrucât are la bază mai multe tehnici și instrumente cu ajutorul cărora se prind diverse varietăți de pește sau vietăți acvatice. În zona Bran, oamenii utilizau mai multe procedee de pescuit: „prinsul cu mâna de sub bolovani", otrăvirea apei cu diverse plante, pescuitul cu furculița sau cu undița sau pescuitul cu „sacul de scâlcează" (p. 62–63).

Culesul din natură este o activitate care permite localnicilor să beneficieze de diverse plante în alimentație, medicină populară sau în industria textilă. În plus, în acest capitol sunt menționate diverse plante de leac care au beneficii magice asupra organismului uman: chimenul era utilizat pentru bolile de stomac, sunătoarea pentru răceala la rinichi, coada-calului pentru vezica biliară și stomac, socul pentru astm bronșic, țelina pentru degerături ș.a.

Al treilea capitol al cărții vizează ocupațiile casnice, mai exact prelucrarea produselor agricole alimentare, pregătirea hranei și industria casnică de prelucrare a fibrelor textile.

Alimentul de bază din zona Branului era mămăliga, care se consuma cu orice tip de mâncare, iar mămăliga moale, îndulcită cu miere sau zahăr se consuma în cazul unor răceli. În zilele de sărbătoare, femeile pregăteau pită (pâinea fără drojdie), iar în zilele „de dulce", oamenii consumau carne, produse lactate și grăsimi. Din laptele de oaie se prepara brânza de burduf și urda, iar atunci când brănenii tăiau o oaie, pregăteau sloiul din carnea acesteia, cea din urmă reprezentând o mâncare specifică zonei. În ceea ce privește mâncarea de post, localnicii consumau fasole, cartofi, varză, prune, bureți, urzici, lobodă, sfeclă. Industria casnică este reprezentată de prelucrarea materiilor textile animale și vegetale, iar cele mai folosite materiale au fost lâna, cânepa, inul, bumbacul și borangicul.

Cel de-al patrulea capitol aduce în prim-plan prezentarea meșteșugurilor populare specifice zonei Bran: prelucrarea produselor agricole, îngroșarea și finisarea textilelor, prelucrarea pieilor, fierăritul, prelucrarea lemnului și dogăritul. Din cauza climei mai aspre, specifică zonei de munte, se practică meșteșugul specializat numit cojocărit. Pentru realizarea cojoacelor, meșteșugarii au folosit materialele pe care le-au avut la îndemână și au utilizat procedee simple. Materia primă folosită era blana de miel sau de oaie, dar țăranii au folosit și pieile unor animale sălbatice, precum: jderi, lupi, vulpi. Tăbăcitul pieilor este o etapă importantă în realizarea cojoacelor, constând în spălarea pieii jupuite și presărarea unui strat de sare peste aceasta. Pieile erau ținute în jur de zece zile, după care se curățau din nou de carnea rămasă. În tot acest timp, meșteșugarii pregăteau o soluție în care se punea pielea timp de câteva zile pentru îndepărtarea părului.

Ultimul capitol al primei părți este dedicat transporturilor, schimburilor de produse și comerțului. Sistemul de transport vizează patru categorii principale: purtatul poverilor, transportul prin târâre, transportul prin alunecare și transportul pe roți. Transporturile erau necesare pentru asigurarea hranei, pentru dezvoltarea economică, dar și pentru aprovizionare.

Cea de-a doua parte a cărții este dedicată exclusiv sărbătorilor și obiceiurilor tradiționale. Cele mai relevante sunt obiceiurile familiale care cuprind obiceiurile de naștere, căsătorie și înmormântare.

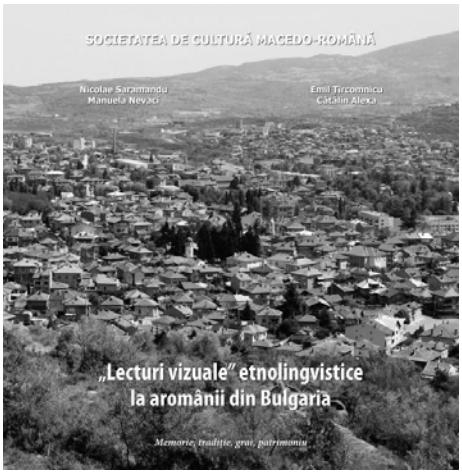
https://biblioteca-digitala.ro

Într-o notă autentică, autorul cărții inserează la aceste capitole scurte pasaje ale unor localnici în care povestesc despre diverse practici din cadrul unui obicei. În cazul nașterii, în zona Branului sunt evidențiate multiple practici ritualice care aveau scopul de a feri nou-născutul de lucruri rele: schimbarea numelui copilului în cazul în care acesta se îmbolnăvea, purtarea unui fir la mâna femeii gravide, culcatul cu fața către prunc pentru a nu fi luat de smeoaice sau de Muma-Pădurii. Obiceiurile căsătoriei se desfășoară cronologic, având în vedere mai multe etape, precum: pețitul („părinții celor doi stabileau contribuția materială", p. 134), logodna, nunta și obiceiurile de după nuntă. Înmormântarea viza diverse practici care se desfășurau pe parcursul a trei zile din momentul în care cineva murea: privegherea, bocetele (jelitul în zona Bran) și jocurile de priveghi. De asemenea, cartea prezintă și obiceiurile din ciclul sărbătorilor de iarnă (Tăierea porcului la Ignat – 20 decembrie, colindatul, prepararea *călăiei* – pâinea de Crăciun, a *cocoradei* – prăjitură din mălai cu ouă, lapte, ulei și zahăr), de primăvară (Strigarea peste sat, calendarul anului pastoral, Armindenul – copac înfrunzit care se punea la poarta casei), de vară (Sărbătoarea Sânzienelor, Sân Petru, Sântilia), de toamnă (Focul lui Sumedru, Noaptea de Sântandrei).

Ioan Praoveanu surprinde în această lucrare multitudinea tradițiilor, obiceiurilor și sărbătorilor din satele brănene. Fiindcă părinții săi erau oameni ai locului, care l-au învățat să prețuiască credințele și obiceiurile din ciclul vieții, dar și modul în care trebuie să respecte fiecare individ din cadrul acestei comunități, autorul cărții realizează o analiză complexă și globală a tuturor practicilor din zona Branului. Structura cărții este una care facilitează lectura și face posibilă înțelegerea clară a aspectelor prezentate, datorită expunerii într-o ordine cronologică a evenimentelor ce se desfășoară pe parcursul întregului an.

LILIANA-ANDREEA MANGIUREA

Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, *„Lecturi vizuale" etnolingvistice la aromânii din Bulgaria. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu,* București, Editura Universității din București, Societatea de Cultură Macedo-Română, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", 2019, 180 p.



Lucrarea este un album de prezentare a aromânilor din Bulgaria, mai precis din zona de sud-vest, din localitățile Dupnița, Blagoevgrad, Velingrad, Dorcova, Rachitova, Peștera și capitala Sofia. Aceste localități nu au fost alese la întâmplare. Ele au legătură cu istoria aromânilor din Balcani, aici stabilindu-se cândva, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, multe familii de aromâni, greu încercate în acele vremuri, odată cu „exilul" forțat, dar și, mai apoi, cu destrămarea Imperiului Otoman. Grupul de cercetători, specialiști în etnografie și lingvistică, a reușit să realizeze o *mărturie încă vie* privind viața și existența aromânilor din sud-vestul Bulgariei. Aceasta reprezintă un gest extraordinar, având în vedere faptul că numărul aromânilor din Bulgaria este într-o continuă scădere, istoria comunității aromâne, tradițiile, graiul și obiceiurile fiind condamnate la uitare, odată cu dispariția fizică a bătrânilor, păstrători, după cum se știe, ai tradițiilor strămoșești. Asta a fost și temerea, declarată, a grupului de cercetători, care, deși au parcurs etapele predocumentării, aveau emoții înainte de cercetarea de teren privind disponibilitatea oamenilor pe care urma să-i întâlnească. Autorii, în *Introducerea* la acest album, afirmă: „Ne pare bine să recunoaștem, în aceste pagini, că ne-am înșelat, întrucât toți aromânii din Bulgaria pe

https://biblioteca-digitala.ro

care i-am întâlnit au dovedit ca fiind de datoria lor de a povesti și a înfățișa viața comunităților lor, modul în care și-au dus existența, cum au supraviețuit și cum au încercat, deseori fără niciun ajutor, să păstreze crâmpeie din patrimoniul lor identitar, material și imaterial" (p. 4). Albumul este dincolo de toate o culegere emoționantă, poate, a ultimelor dovezi ale existenței aromânilor în zona de sud-vest a Bulgariei. „De fiecare dată când ne despărțeam […] interlocutorii noștri aveau lacrimi în ochi și mulțumeau pentru bucuria ce le-am produs-o prin faptul că ne-am interesat de soarta lor" (p. 4).

Așa cum apare menționat pe pagina a doua, cartea a reprezentat un proiect finanțat de Ministerul pentru Românii de Pretutindeni, apărând sub egida Societății de Cultură Macedo-Română, în parteneriat cu Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

Albumul se deschide cu o *Introducere* și conține 9 capitole, fiecare fiind dedicat unei localități în care au fost făcute cercetările de teren, și se încheie cu o *Bibliografie*. În interiorul albumului există numeroase fotografii, reproduceri din arhive, fotografii din arhivele personale ale aromânilor găsiți în localitățile respective, precum și fotografii din timpul cercetărilor de teren făcute de echipa de lucru.

Primul capitol este dedicat capitalei bulgare, Sofia, și este deschis cu o fotografie panoramică, pe două pagini, reprezentând fațada Bisericii ortodoxe române din Sofia. Multe „investiții" culturale, economice, sociale, educaționale și arhitecturale din capitala Bulgariei poartă amprenta comunității aromâne, destul de înstărită acum mai bine de o sută de ani. Ar fi de amintit, în primul rând, Liceul Român înființat de comunitatea de aromâni pe terenul din apropierea bisericii românești. Clădirea a fost preluată de statul bulgar, doar câteva încăperi fiind azi folosite de membrii Asociației (*Suțatei*) Aromânilor „Unirea" din Sofia. Astăzi există un alt liceu românesc cu numele „Mihai Eminescu", aflat într-o altă clădire și, teoretic, este un liceu unde se învață intensiv limba română. Unii dintre elevi provin din familii de români sau aromâni din zona Sofiei. Biserica românească, cu hramul „Sfânta Treime", este înconjurată de clădiri vechi, ridicate din banii aromânilor. Din păcate, azi nu le mai locuiesc aromânii, așa cum declara Toma Kiurkciev: „Toate casele astea pe care le vedeți aici lângă biserică erau case de aromâni. Acum nu e nimeni, toți au plecat" (p. 25).

Capitolul dedicat Sofiei mai cuprinde și informații despre Catedra de romanistică din cadrul Universității „Kliment Ohridski", despre sprijinul Ambasadei României la Sofia acordat asociațiilor aromâne din Bulgaria, despre clădirea Halelor Centrale care a fost ridicată de către un arhitect de origine aromână, Naum Torbov. Cea mai mare parte a capitolului dedicat capitalei Sofia conține informații despre istoria comunității de aromâni, oferite de Toma Kiurkciev, președintele Asociației (*Suțatei*) Aromânilor „Unirea", care stabilește un reper de timp pentru așezarea aromânilor în Sofia. „Prima dată aromânii veniră la Sofia din Moscopole, după ce orașul aromânesc a fost distrus de musulmani la anul 1789" (p. 30). Fiecare mărturie scrisă în acest capitol este însoțită de fotografii din colecția Asociației. Capitolul se încheie cu fotografia de la mormântul lui Ioan Ghiulamila, cel care a fost președintele *Coloniei Române din Sofia.*

Capitolul al doilea este dedicat localității Dupnița, al doilea oraș ca mărime din provincia Kiustendil, aflat la 65 km de Sofia. Capitolul conține fotografii și informații despre aromânii care au venit din Crușova și din Gopeși, construindu-și aici case care mai rezistă și azi și care și-au deschis afaceri prospere care, din păcate, au rămas doar în amintiri. *Orașul farmacie* (numele vine de la industria farmaceutică foarte activă în acest oraș, vezi p. 44) mai are azi doar câteva zeci de familii aromâne. Se mai strâng doar la slujbele ținute în Biserica cu hramul Maica Domnului. Este citat Nicola Costov, președintele „Suțatei aromânilor din Dupnița", care oferă câteva informații despre aromânii care au trăit în localitate și despre „cișmeaua lui Vangheli", un reper în istoria locului: „Oile erau marea avere a aromânilor în acele vremuri. Păstorii coborau pe aici cu turmele de oi și le adăpau la cișmeaua lui Vangheli, înainte să coboare la câmpie. […] În acest loc se adunau aromânii din Dupnița și din sate în ziua de Sfântă Mărie. Frigeau miei, mâncau toți, cântau și jucau" (p. 48). Capitolul Dupnița mai conține informații și fotografii din arhiva personală a lui Nicola Costov, cu diferite momente relevante din viața comunității aromâne (nunta și ritualurile ce trebuiau urmate de mireasă, de mire și de toată familia, ritualurile de înmormântare, oieritul, care era, de altfel, activitatea de bază a celor mai mulți dintre aromânii din localitate).

Următorul capitol este dedicat orașului Blagoevgrad, municipiul regiunii cu același nume, situat la 100 km de Sofia și „străbătut de râul Bistrița, numit de aromâni *Arâulu Zurlu* sau Râul

https://biblioteca-digitala.ro

Nebun, probabil datorită deselor sale revărsări și inundații" (p. 61). Orașul Blagoevgrad este compus din unirea a trei localități, Giumaia de Sus, Gramada și Cifliclia, dintre care prima este atestată documentar încă din Antichitate. În Giumaia de Sus s-au așezat și păstorii grămosteni, care își aveau stânele pe muntele Rila, aflat la 7 km distanță. Mai aflăm, din acest capitol, și despre înființarea unei școli românești în Giumaia, pe la anul 1896, cu sprijin de la aromânii din Bitola, și ridicarea unei biserici românești, 10 ani mai târziu. Aflăm, de asemenea, numele profesorilor, dar și al primului preot venit din România să slujească în biserica din Giumaia.

Aici trăiesc astăzi doar câteva familii mixte aromâno-bulgare. Mulți dintre aromânii din vechile localităţi care compun astăzi orașul Blagoevgrad au ales să plece în România, în Cadrilater. Capitolul se încheie cu câteva fotografii ale unor diplome de recunoaștere a naționalității române oferite de către Statul român aromânilor din această localitate.

Orașul Velingrad este următorul capitol și următoarea localitate în care a ajuns grupul de cercetători care a realizat acest album. Azi este o cunoscută localitate turistică datorită celor 70 de izvoare de apă minerală, aici trăind doar câteva familii de aromâni, există, totuși, și o asociație a aromânilor. Multe dintre familiile de aromâni care au ajuns în Cadrilater provin din această zonă. În acest capitol există mai multe informații de ordin lingvistic, mai precis cuvinte care au fost introduse în graiul aromân de la popoarele alături de care au trăit la un moment dat.

Capitolul dedicat Bachiței aduce informații despre o cunoscută localitate aleasă de aromâni pentru *vărat* (casa de vară, de lângă stână, *n.n.*) din Munții Rodopi. Se afla la o altitudine de peste 1600 m. „La începutul secolului trecut Bachița era cea mai importantă așezare românească de vărat, numărând peste 1000 de locuitori" (p. 86). Din păcate, în localitate nu mai este nimic, doar un monument format din două plăci mari de piatră, una cu un cap de oaie și alta cu un cap de cal, amintind de trecerea aromânilor pe acolo. Pe cea cu cap de cal este scris în limba bulgară „Acest lucru s-a făcut pentru aducere aminte a aromânilor care plecară și părăsiră Băchița în anul 1935" (p. 87).

Urmează Dorcova, un capitol care poartă numele unui sat situat la vest de Munții Rodopi. Din acest capitol aflăm că satul este cunoscut pentru Festivalul Internațional de Folclor Autentic care are loc aici în fiecare an, în luna august. Capitolul conține fotografii în care apar case ale aromânilor, ai căror strămoși grămosteni au venit aici pe la începutul secolului al XIX-lea. Puținii aromâni rămași în localitate se implică în organizarea festivalului internațional, unde prezintă cântece vechi din folclorul aromân. Unul dintre ei, Ianko Duzo, și-a amenajat în mansarda casei un adevărat muzeu de obiecte etnografice. Fiecare obiect are povestea lui, spusă în grai aromân de interlocutor. Capitolul mai conține și informații și fotografii deosebite despre lacurile de origine glaciară din Parcul Național Rila, iar la final, două fotografii de arhivă, din perioada interbelică, cu cererile unor coloniști din localitate pentru eliberarea certificatelor de naționalitate română.

Rachitova este o localitate situată lângă Dorcova. Aromâni sunt și aici puțini. Mai sunt păstrate, cu responsabilitate, amintirile celor de demult. Cei mai mulți dintre aromâni știu că rudele lor au plecat în România pe la 1930. Informațiile prezentate în acest capitol au fost primite din partea primarului și fostului primar al localității, ambii de origine aromână și vorbitori ai dialectului aromân. Tot în acest capitol sunt prezentate și câteva informații despre grupurile dialectale de bază ale graiului aromân, grămostean și fârșerot.

Capitolul Batac aduce informații despre o localitate în care au trăit, cândva, înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, multe familii de aromâni. Aproape toate aceste familii au plecat în Cadrilater și apoi, în 1940, s-au transferat în Dobrogea de Nord. Tot din acest capitol aflăm informații legate de *călivele* aromânilor din Munții Rodopi și despre centrele păstorilor din Batac. În completarea celor găsite pe teren vin, în acest capitol, și alte informații obținute de prof. Nicolae Saramandu în cercetările sale de tren, în Ceamurlia de Jos, în anul 1971, de la informatorii plecați din Batac.

Ultimul capitol este despre Peștera, o localitate din Bulgaria de sud-vest, în care amintirile aromânilor sunt încă prezente. Una dintre persoanele întâlnite aici este implicată în promovarea tradițiilor aromâne, atât ca membră a unui ansamblu folcloric, cât și prin implicarea directă în colecționarea de obiecte și costume care au aparținut, cândva, aromânilor din zonă. Din acest capitol aflăm despre existența Bisericii Maici Domnului (Bogorodița), ridicată de aromâni în anul 1865, dar și despre Biserica Sfântul Dumitru, aflată în apropiere, construită tot cu sprijinul comunității de

https://biblioteca-digitala.ro

aromâni. În acest capitol avem detaliat ritualul de nuntă la aromânii din zonă, costumul miresei, cântecele care însoțeau fiecare moment al nunții. Prezentarea este făcută, până la cel mai mic detaliu, de către una dintre membrele comunității. „Asociația Aromânilor din Peștera" deține o colecție etnografică importantă alcătuită din diferite obiecte de uz casnic sau vestimentar care au aparținut familiilor aromâne care au trăit în zonă. Dar poate cele mai emoționante... *mărturii* sunt cântecele tânguite de cei rămași. „Nu te păcăli fată mică și nu veni la noi/ La noi sunt munți înalți și nu o să poți să-i treci" (p. 166). Acest capitol conține și câteva fotografii de arhivă de la nunțile de altădată ale aromânilor din Peștera, precum și o hartă, reprodusă din *Atlasul lingvistic al dialectului aromân (ALAR)*, din care se vede răspândirea formelor atribuite cuvântului *mamă* la grămosteni și la fârșeroți.

În concluzie, avem un album de prezentare a unei situații recente a felului în care se mai păstrează identitatea aromână în zona de sud-vest a Bulgariei, realizat într-un format grafic de calitate, fotografiile etnografice completând informațiile obținute pe teren de către echipa de cercetători. Dincolo de toate, printre rânduri, dar și prin cuvintele împărtășite de vorbitori oaspeților din România, se simte tristețea locurilor pustii și dorul celor rămași după viața de altădată. Doar costumele vechi și obiectele folosite de părinții sau bunicii lor, păstrate, acum la loc de cinste, le mai... șterg din lacrimi.

DANIELA AURA DOBRE

Cristian Mușa, *Aspecte ale culturii țărănești din Starchiojd. Mărturii orale și scrise,* București, Editura Etnologică, 2020, 298 p.

Prezenta carte reprezintă teza de doctorat, după cum evidențiază atât prefațatorul, Ioana-Ruxandra Fruntelată, cât și autorul, Cristian Mușa, realizată sub îndrumarea profesorului universitar emerit dr. Nicolae Constantinescu de la Universitatea din București. În forma sa incipientă, cercetarea a reprezentat un proces de culegere a datelor de teren izvorât din dorința autorului de a-și cerceta din punct de vedere etnologic și a face mai cunoscută localitatea de baștină.

Autorul a dorit inițial să realizeze o monografie zonală cu privire la elementele sincretice din dansul popular. Terenul în care s-a desfășurat cercetarea, localitatea Starchiojd, este o așezare rurală atestată ca fiind cea mai veche din județul Prahova, aflată la „răscrucea" drumurilor care unesc Țara Românească, Moldova și Transilvania. Obiectul final al cercetării are în vedere sursele orale și scrise ale comunei prahovene Starchiojd, mai exact autorul are intenția de a inventaria și analiza interacțiunea dintre documentele orale și scrise existente în Starchiojd, instituția școlară și mediul folcloric local.

Cercetarea în comuna Starchiojd nu este singulară. Cristian Mușa a mai participat în calitate de etnolog coordonator, în 2013 și 2014, la o cercetare a celor cinci sate ale comunei prahovene. Informațiile obținute au fost un imbold către o cercetare mai aprofundată, o cercetare care face subiectul acestei lucrări. În acei ani, la întregul proces au participat și „studenți absolvenți ai programului de licență «Studii culturale. Etnologie» de la Facultatea de Litere a Universității din București și cercetători experimentați de la Universitatea din București și Institutul de Etnografie și Folclor «C. Brăiloiu» al Academiei Române din București" (p. 15).

Cristian Mușa a reușit, după cum menționează chiar prefațatorul, să sintetizeze „date greu accesibile din documente publicate și consultate din arhive, cărora le adaugă date «extrase» din propria experiență de fiu al satului" (p. 10).

https://biblioteca-digitala.ro

Lucrarea este alcătuită dintr-o prefață, cuvânt-înainte, șase capitole, o secțiune de concluzii, lista persoanelor care au oferit informații, bibliografie și anexe (interviuri, fotografii, fișe de interlocutori).

Primul capitol, *Oralitate și scripturalitate – câteva chestiuni teoretice*, face trimitere la terminologia specifică folosită pe tot parcursul capitolului, făcându-se distincția între „cultura înaltă sau majoră" (cea a comunităților care oferă o deosebită importanță scrierii) și „cultura joasă sau minoră" (cea a comunităților care pledează pentru o cultură orală). În acest capitol este dezvoltată discuția privind distincția oralitate/scriere, considerându-se că întrepătrunderea celor două forme de cultură formează „cultura comună" și, totodată, autorul realizează un *tablou* al etapelor, efectelor, interpretărilor, avantajelor și dezavantajelor oralității/scrierii. Făcând referire la antropologul american Robert Redfield, Cristian Mușa evidențiază contrastul dintre „marea tradiție" (transmiterea are loc în mod organizat, prin instituții specializate și participă numai persoane cu resurse materiale și intelectuale) și „mica tradiție" (aparține clasei de jos, fără educație și cu resurse materiale minime). „Sincretismul de limbaje" reprezintă o altă sintagmă terminologică pe care autorul alege să o detalieze, conchizând că apare ca un sprijin al memoriei, în sensul că elementele verbale aflate în interacțiune cu muzica și gesturile favorizează comunicarea și memorarea versurilor sau actelor rituale.

Cel de-al doilea capitol, *Documente scrise în raport cu oralitatea*, are în vedere scrieri prin care să fie evidențiate modurile de transmitere a cunoștințelor de gândire și de exprimare ale locuitorilor comunității rurale, în ceea ce privește patrimoniul propriu. Momentul nașterii multor caiete cu scrieri țărănești se poate considera începutul secolului al XIX-lea, în care țăranii notau aspecte cu privire la viața personală și a colectivității, dar și creații populare. Cristian Mușa oferă și exemple din literatura străină (romanul *Laur* al lui Evgheni Vodolazkin) pentru a susține faptul că variantele scrise reprezintă „o replică" a ceea ce a fost pe punctul de a dispărea la un moment dat și, prin scriere, informația putând „să-și găsească echilibrul prin reintrarea în oralitate" (p. 59). Raportându-se la proporțiile oral/scriptural, autorul pune în lumină lucrările de specialitate tocmai prin subiecții aleși de cei care le scriu: țărani autori, țărani care sunt reprezentați de autori (cei cărora le este scrisă povestea de viață de un intermediar). Vom menționa câteva lucrări întâlnite pe parcursul întregului capitol asupra cărora s-au făcut referiri și interpretări considerabile: Constantin Brăiloiu, *Poeziile soldatului Tomuț din războiul 1914–1918*; Vasile Motrescu, Mircea Dobre, *Jurnale din rezistența anticomunistă*; Miron Dolot, *Executați prin înfometare. Holocaust ascuns*; Solomon Northup, *12 ani de sclavie*; Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Narațiunile personale în etnologia războiului*; Ștefania Galopența, *O poetă populară: Veronica Găbudean*.

Lucrări științifice cu referire la zona cercetată, cel de-al treilea capitol, surprinde informații istorice prin intermediul cărora cititorilor li se aduc la cunoștință aspecte care țin de specificitatea localității Starchiojd: „[...] la 1418, când apare prima atestare documentară scrisă", „s-au identificat urme lingvistice și toponimice tătărăști, fie de la 1241, în urma marii invazii tătărăști, fie din 13/23 septembrie 1602, în urma luptei din localitatea apropiată, Ogretin [...]" (p. 75). Sunt menționate numeroase personalități și lucrări, precum și alte referințe importante pentru zona cercetată, care au adus o contribuție în ceea ce privește trecutul localității (civilizații anterioare, întâmplări din trecut, aspecte materiale și imateriale, evenimente locale): familia istoricilor Giurescu (C. Giurescu și C. C. Giurescu), *Tot în legătură cu vechimea satelor Starchiojd și Chiojdul Mic*, în *Pagini din trecutul istoric al jud. Prahova*; savantul Nicolae Iorga, *Note asupra încă unui „Câmpulung" – muntean: Chioajdele*, în „Buletinul Institutului de Istorie și Limbă", *Biserica din Starchiojd*, în „Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", *Ogretinul. Starchiojdul. Poseștii. Cărbunești*, în *România cum era până la 1918*; Constantin Râpeanu, *Însemnări istorice despre cel mai vechi sat din regiunea Ploiești, Star-Chiojdul*, *Documente privitoare la istoria comunei Starchiojd* (lucrare în colaborare cu N. I. Simache); Stelain Florescu-Pîntece, *Însemnări despre școala din Starchiojd*, în *Studii și materiale privitoare la trecutul istoric al județului Prahova*. Cristian Mușa exprimă, în acest capitol, avantajele și dificultățile întâlnite pe parcursul cercetării, aflat atât în rolul de *insider*, cât și de *outsider*, menționează martorii vizuali (caiete de memorii, fotografii, jurnale de front, filmări rituale) și metodele utilizate pe parcursul cercetării în culegerea informațiilor (observația directă și participativă, interviul, povestea vieții, experimentul).

Capitolul următor, *Documente orale și scrise din zona cercetată. Principii de interpretare*, cuprinde două subcapitole: *Școala de la Starchiojd. Atestări și aspecte din învățământul local* și

https://biblioteca-digitala.ro

Documente tipărite şi alte scrieri identificate în localitate. Cu privire la condiţiile de funcţionare a şcolii şi la datele exacte ale înfiinţării acesteia în Starchiojd aflăm că nu există informaţii exacte, însă echipa de cercetători a putut avea un reper temporal prin prisma unei liste cu nume de profesori: „Moise (Star-Chiojdu)", „între 1693–1700, dascălul Ioan din Bistriţa ţine şcoală în satul Chiojdul cel Bătrân din judeţul Săcuieni", „[...] vorbind despre existenţa unei şcoli pe la 1691, al cărei dascăl era transilvăneanul Ioan" (p. 89–90). O informaţie pe care o obţinem din acest capitol şi pe care o considerăm importantă pentru viaţa şcolii din Starchiojd este aceea conform căreia şcoala urmărea să pună în practică informaţiile cu privire la agricultură pe care elevii le dobândeau: „în anul 1907 au fost arendate terenuri de la moştenitorii boierului Costache Macovei pentru ca elevii să fie formaţi pentru viaţa ţărănească" (p. 91). Acest subcapitol ne informează că la şcoală se punea accentul pe lucrul manual, se studia alfabetul chirilic, se scria cu un condei din piatră, se folosea pana de gâscă, iar elevii studiau materii diverse. Totodată, în acest subcapitol, autorul prezintă evoluţia şcolii de-a lungul timpului din punctul de vedere al numărului de cadre didactice, numărului de elevi, de clase etc.

În cel de-al doilea subcapitol, Cristian Muşa vorbeşte despre documentele tipărite în care sunt încadrate şi manuscrisele: documente prin care se recunoştea dreptul de proprietate, acte de ieşire din indiviziune, acte dotale, documente testamentare, documente care pun în lumină relaţia scriere – oralitate, legi străvechi („transmise prin viu grai") care aveau posibilitatea de a fi transpuse în documente printr-un intermediar cărturar (p. 96). Totodată, autorul subliniază importanţa bisericii pentru comunitate şi pentru transmiterea de la o generaţie la alta a documentelor, caiete cu arborii genealogici – documente ale familiilor şi neamurilor din întreaga localitate.

Cel de-al cincilea capitol, *„Viaţa folclorică" la Starchiojd. Transmiterea orală şi consemnarea tradiţiilor moştenite*, este structurat în nouă subcapitole care au în vedere elemente specifice culturii populare a localităţii Starchiojd: *Forme de comunicare orală*, *Dansuri populare*, *Creaţii populare*, *Povestiri*, *Legende*, *Proverbe şi zicători*, *Glume, bancuri, snoave*, *Texte poetice funerare*, *Texte legate de perioada Crăciunului şi a Anului Nou*. Cristian Muşa prezintă, în acest capitol, metode concrete prin care oamenii comunicau în comunitatea folclorică, precum strigarea peste dealuri, „trimisul vorbei" prin intermediari, transmiterea averii prin viu grai.

Lucrarea are în vedere şi aspectul artistic al comunităţii studiate, remarcându-se un repertoriu local cu influenţe din satele din proximitate: *Brâul*, *Oiţa*, *Ciobănaşul*, *Braşoveanca*, *Alunelul*. În urma cercetării de teren s-a observat că aranjamentele scenice (cerc, perechi) şi strigăturile nu au fost păstrate de-a lungul timpului. Pe de-o parte, autorul face trimitere la o clasificare a strigăturilor: *strigături comune* şi *strigături speciale*, iar pe de altă parte, acesta separă *repertoriul special*, cel al jocurilor pastorale, de *repertoriul comun* din vatra satului (p. 118) .

Din cercetarea realizată, Cristian Muşa a conchis că versificaţia nu este o îndeletnicire specifică membrilor comunităţii Starchiojd, ci mai degrabă poezia reprezintă o arie pe care au moştenit-o de la generaţiile trecute. Cu toate acestea, cercetătorii au putut identifica puţini păstrători ai creaţiei populare. În tematica poeziilor, războiul este cel pregnant, iar în ceea ce priveşte specia literară în care se încadrează – ne spune autorul – „foste cântece (culte sau populare), doine sau balade" (p. 127). Comunităţii prahovene nu-i lipsesc însă nici povestirile sau legendele, având în centrul lor etapele vieţii, ocupaţii, animale, mituri ale întemeierii. Referitor la proverbe şi zicători, nu a fost posibilă limitarea repertoriului local, în sensul că nu se poate stabili cu exactitate originalitatea acestora: „porţile satului de multă vreme au fost deschise către alte localităţi" (p. 134).

Ultimul capitol, *Interpretarea informaţiilor cu raportare la purtătorii de tradiţie*, este format din trei subcapitole şi are în vedere situaţiile întâlnite în teren, culegerea informaţiilor care erau transmise pe cale orală, scrisul nefiind o practică răspândită, tipurile de interlocutori întâlniţi (cei conservatori, cei care se pot exprima şi prin scris, cei care se pot raporta atât la documentul scris, cât şi la exprimarea orală), dar şi materialul oferit de aceştia. Totodată, cel de-al doilea subcapitol, destul de extins din punct de vedere cantitativ şi concentrat din punct de vedere calitativ, pune în lumină contribuţia unui membru al comunităţii, Mama Lica. Aceasta a participat la îmbogăţirea şi răspândirea repertoriului local dintr-o anumită perioadă, întrucât a şi scris, creaţiile sale fiind despre viaţa sa, dar şi *despre* şi *pentru* comunitatea din care a făcut parte. Ultimul subcapitol are la bază tehnica povestirii vieţii şi a condus către o cercetare narativă. Interesant este faptul că veteranul Ion

https://biblioteca-digitala.ro

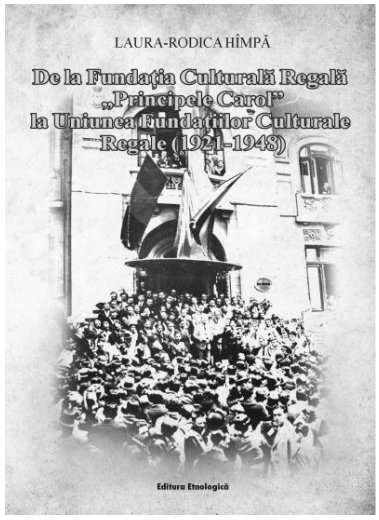
Cîrmici a luat parte la o cercetare extinsă, pe tema experienței de război, desfășurată pe parcursul a 13 ani, având „un document pe care îl folosea ca sprijin al memoriei [...] care reprezenta un punct de plecare, un motor” (p. 222).

În secțiunea *Concluzii*, Cristian Mușa realizează un tablou al întregii cercetări, pornind de la interesul pentru propria comunitate, explicând modul în care a realizat o etnografie „naturală”, a memorat o mare parte a repertoriului local și a conceput caiete de teren, povestind cum au fost prelucrate și cum s-a realizat interacțiunea cu interlocutorii săi. De asemenea, autorul readuce în discuție raportul oralitate – scripturalitate și conchide prin evidențierea rupturii dintre text și celelalte componente, derivată din „lipsa de identificare a purtătorilor de patrimoniu din prezent cu un trai de tip folcloric” (p. 240).

Cercetarea prezentată a fost una complexă, care a avut menirea de a structura și transmite un volum mare de informații, inițial inaccesibil publicului, dar pe care Cristian Mușa l-a făcut posibil, obținând date cu privire la aspectele folclorice locale, pe care apoi le-a oferit publicului larg. Remarcabil este modul în care a reușit să expună, să interpreteze și să integreze în manieră proprie atât resursele obținute prin viu grai, cât și informația scripturală vastă, fiind de apreciat cum autorul conduce întreaga cercetare către redescoperirea, din multiple perspective, a localității prahovene Starchiojd. Astfel, lucrarea oferă un adevărat sprijin bibliografic în ceea ce privește studierea unei comunități rurale, putând fi percepută ca un „ghid” de cercetare, întrucât autorul a delimitat cu precizie și a tratat cu eficacitate subiectele puse în discuție.

ANDREEA-RALUCA LUNGU

Laura-Rodica Hîmpă, *De la Fundația Culturală Regală „Principele Carol” la Uniunea Fundațiilor Culturale Regale (1921–1948),* București, Editura Etnologică, 2019, 401 p.



Cartea Laurei-Rodicăi Hîmpă reprezintă un studiu detaliat al activității Fundației Culturale Regale „Principele Carol”, creată în anul 1921 cu scopul de a dezvolta cultural satele și în special cultura românească. Laura-Rodica Hîmpă este documentarist, a lucrat ca șef al Centrului de Informare și Documentare în cadrul Institutului de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti” al Academiei Române.

Această carte reprezintă o cercetare, teză de doctorat, realizată cu scopul de a evidenția activitățile Fundației Culturale Regale. Cartea este formată din *Introducere*, patru capitole, *Concluzii*, *Bibliografie*, *Anexe* și *Ilustrații,* atașate la finalul cărții. În cele patru capitole se regăsesc date precise despre procesul prin care s-a încercat unificarea culturală a românilor la inițiativa și sub coordonarea Fundațiilor Culturale Regale.

Perioada dintre cele două războaie mondiale a cunoscut, cu ajutorul Fundației Culturale Regale, importante progrese în diferite domenii ale învățământului, științei și culturii, dar, în special, a dus la crearea unei imagini și a unui renume pe plan mondial.

În primul capitol autoarea prezintă *Constituirea Fundațiilor Culturale Regale*, acesta fiind format din mai multe subcapitole: *Constituire, Legislație, Fundația Universitară „Carol I”, Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, Fundația Culturală „Regele Ferdinand”, Institutul de Cercetări Științifice „Carol al II-lea”, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol al II-lea”, Resursele financiare ale Fundațiilor Culturale Regale: Loteria Fundațiilor Regale, Extinderea Fundațiilor Culturale Regale în*

https://biblioteca-digitala.ro

Basarabia și Bucovina, Observatorul de Astronomie din Dubăsarii Vechi, Basarabia și *Directorii Fundațiilor Culturale Regale.*

Regele Carol I a întemeiat, din averea proprie, o bibliotecă „destinată a înlesni deocamdată studenților putința unor studii cât mai desăvârșite" (p. 19). Activitatea desfășurată de Fundațiile Culturale Regale a venit în ajutorul țărănimii cu o educație mai bună, cu școli și cursuri speciale. Au apărut tipăriturile pentru sat: „Căminul Cultural", „Albina", „Cartea Satului". În fiecare cămin cultural de la sate au fost înființate bibliotecile model. Cu ajutorul echipelor regale studențești și al căminelor culturale s-au redescoperit tradițiile românești. În orașe au fost organizate muzee și expoziții de carte, ceea ce a dus la o dezvoltare culturală fără precedent a României în perioada interbelică. Mișcarea culturală prevedea păstrarea datinilor și strângerea folclorului local, sărbătorirea zilelor importante ale neamului românesc etc.

În cadrul modernizării satelor, un rol important l-au avut căminul cultural, publicațiile destinate țărănimii și activitatea echipelor studențești.

O altă direcție de ajutor special al Fundației Culturale Regale a fost organizarea și subvenționarea cercetărilor științifice, oferindu-se burse cercetătorilor.

S-a înființat „Revista Fundațiilor Culturale Regale", care a cuprins în paginile sale lucrări importante din literatura română și universală, din folclorul românesc și străin, studii de lingvistică și arheologie, antropologie și științe economice, demografie, științe juridice, matematică, fizică, chimie, biologie, medicină, cultură și educație ș.a. „Revista Fundațiilor Culturale Regale" a exercitat, în perioada interbelică, o influență majoră asupra literaturii și culturii române. Personalitățile ce au contribuit la succesul revistei au fost: Alexandru Rosetti, Dumitru Caracostea, George Călinescu, Tudor Arghezi, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Tudor Vianu, Ion Barbu ș.a.

În capitolul al II-lea se prezintă *Direcțiile de activitate și realizările (1921–1948).* Aici avem mai multe subcapitole, care arată temele mari de activitate și acțiune, și anume: *Tipografia, Editura Fundației Culturale Regale „Principele Carol"*, Cărțile și revistele editate de Fundație, *Revista Fundațiilor Regale, Bibliotecile, Muzeele, Expozițiile, Conferințele, Viața Muzicală cu Orchestra „Filarmonica"* și alte societăți muzicale afiliate Fundațiilor Culturale Regale, *Cinematografele.*

Printre primele activități mai importante ale Fundației Culturale Regale „Principele Carol" a fost înființarea unei tipografii, unde s-au tipărit reviste, cărți și broșuri de îndrumare. Un rol important l-a avut revista „Albina", ce cuprindea diverse informații religioase (carte de rugăciuni, sărbătorile de peste an etc.) și povestiri din literatura română.

Alte publicații destinate sătenilor: „Vatra" (revistă săptămânală editată de regionala Olteniei), „Făclia" (gazeta Căminului Cultural Județean Romanați-Caracal), „Foaie pentru Suflet", „Revista Căminelor Culturale Gorjene", „Cuvânt Moldovenesc (foaie săptămânală pentru popor și monitor al căminelor culturale din Basarabia)" etc. Publicațiile destinate intelectualilor au fost: „Adevărul", „Bucovina", „Cartea Românească", „Cultura Națională", „Luceafărul", „Vremea" ș.a. Fundația Regală pentru Literatură și Artă a publicat „Revista Fundațiilor Regale", fiind patronată și finanțată de Casa Regală.

O altă direcție de activitate importantă a fost reprezentată de muzee. Acestea aveau scopul de a scoate în evidență originalitatea și istoria poporului român. Cea mai mare îndeplinire a Fundației Culturale Regale în domeniul instituțiilor de cultură a fost înființarea Muzeului Satului Românesc din București, organizat pe malul lacului Herăstrău. Planul muzeului a cuprins 29 de gospodării, iar motivația amenajării a reprezentat-o importanța satului în cultura României, o țară în care, chiar și la începutul secolului al XX-lea, cea mai mare parte a populației trăia „la țară''. Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti" a fost creația sociologului Dimitrie Gusti, fiind inaugurat în data de 10 mai 1936, în prezența regelui Carol al II-lea al României.

Fundația Culturală Regală a înființat și alte muzee: Muzeul Etnografic al Ardealului din Cluj și Muzeul „Alexandru Saint-Georges" din București.

Expozițiile, o altă parte importantă a programului cultural desfășurat de Fundația Culturală Regală, au vizat afirmarea și promovarea României în spațiul cultural internațional, reușind să situeze țara noastră, din punct de vedere al manifestărilor de cultură și artă populară, pe poziții egale cu cele

https://biblioteca-digitala.ro

mai moderne țări ale lumii. Fundația Culturală Regală a organizat participările la expozițiile internaționale drept mijloace de exprimare din punct de vedere artistic ale poporului român.

Printre cele mai importante expoziții amintim: Expoziția Internațională de Artă de la Veneția; Expoziția de Artă Țărănească de la Londra (5–7 mai 1924); Expoziția de Carte veche și modernă de la Florența (mai 1925); Expoziția Internațională „Lumea de mâine" de la New York (1939). O altă ramură prin care Fundația a promovat cultura română în străinătate a fost viața muzicală, prin organizarea de concerte simfonice, vocal-simfonice, corale, camerale și recitaluri cu ajutorul Orchestrei „Filarmonica". Pentru aceasta au fost aduși în țară cei mai renumiți compozitori, soliști și dirijori din străinătate. Concertele Filarmonicii au fost dirijate de: George Georgescu, cu 18 simfonii, H. Reichenberger, cu o simfonie, Bruno Walter, cu două simfonii etc. Odată cu înființarea Orchestrei „Filarmonica" s-a afiliat la ea și societatea corală „Cântarea României".

Corul „Cântarea României" a fost înființat în anul 1919 la inițiativa lui Marcel Botez, Alfred Alexandrescu și Gheorghe D. Mugur. Orchestrele și organizațiile muzicale importante au fost Filarmonica din Brașov și Societatea Filarmonică „Răsunetul Carpaților" din Bucovina.

Fundația Culturală Regală „Principele Carol" a adus în prim-plan o altă direcție importantă de acțiune, și anume cinematografia. Prima „fabrică de filme" a fost înființată la Cluj în decembrie 1918 de către Gheorghe Moldovan. Constatând interesul publicului față de film, a urmat apoi înființarea unui număr mare de cinematografe, toate purtând titulatura „Principele Carol".

Capitolul al III-lea este dedicat *Acțiunii socioculturale* și este format din mai multe subcapitole: *Căminele culturale, Școlile țărănești, Cursurile țărănești, Școlile țărănești de ski, Școlile de conducători ai Căminelor culturale, Echipele Regale Studențești* și *Serviciul Social.*

Una dintre căile de ameliorare ale societății românești după Primul Război Mondial și realizarea Marii Uniri din 1918 a fost apariția diverselor asociații culturale, case și cercuri culturale, asociațiuni de cultură etc. Acestea și-au propus să ridice nivelul cultural, economic și social al satelor.

Cele mai importante asociații au fost „Astra Ardeleană'' și „Astra Basarabeană''. Căminele culturale au fost înființate cu scopul de a fonda biblioteci, muzee locale, depozite pentru desfacerea cărților trimise de Fundație, înființarea de cinematografe, păstrarea datinilor etc.

Școala țărănească a apărut ca o organizație după model danez, proiectul fiind propus de Dimitrie Gusti, învățământul din România fiind reorientat către cea mai defavorizată clasă socială, și anume țărănimea română.

Școlile și cursurile pentru săteni erau de trei feluri: cursuri țărănești organizate de căminele culturale, școli țărănești organizate de căminele culturale județene (țăranii erau cazați în internate) și școli superioare țărănești. S-au înființat și școli și cursuri pentru conducătorii căminelor culturale.

În cadrul echipelor regale studențești s-au ales cei mai buni dintre studenții dornici să lucreze la sate, în domeniul culturii, însușindu-și metode noi de lucru în agricultură, venind cu noi aplicații în domeniul sănătății etc. Toată activitatea Fundației Culturale Regale și a căminelor culturale, a echipelor studențești, a expozițiilor și revistelor editate a fost direcționată către culturalizarea satelor românești.

Capitolul al IV-lea vizează *Ultimii ani de activitate ai Fundațiilor Regale (1940–1948),* fiind format din două subcapitole: *Consecințele activării în cadrul Fundațiilor Culturale Regale* și *Urmările desființării Fundațiilor Culturale Regale.*

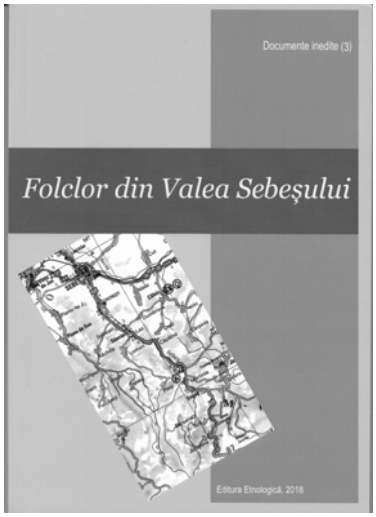
Odată cu desființarea Serviciului social în anul 1940, profesorul Dimitrie Gusti și-a dat demisia din funcția de director general al Fundațiilor Culturale Regale „Principele Carol'', din cauza războiului ce urma să înceapă. Acțiunile socioculturale desfășurate de Fundațiile Culturale Regale au trecut sub conducerea lui Octavian Neamțu, beneficiind de susținere din partea statului.

Fundațiile Culturale Regale și-au desfășurat în continuare activitatea, înregistrând evenimente culturale până în decembrie 1947, când monarhia a fost desființată. Astfel a dispărut această instituție culturală, legată indisolubil de monarhia română. În locul ei au apărut, peste ani, alte instituții, de propagandă comunistă, care s-au inspirat și din activitatea culturală a Fundațiilor Regale.

ANA-MARIA PÎRVU

https://biblioteca-digitala.ro

Folclor din Valea Sebeşului. Texte stabilite, studiu introductiv, note și bibliografie de Ilie Moise, București, Editura Etnologică, 2018, 121p. (Seria „Documente inedite" III).



Acest volum, al treilea la număr din seria „Documente inedite" îngrijită de prof.univ.dr. Ilie Moise, intitulat *Folclor din Valea Sebeşului*, are menirea de a aduce în fața cititorilor o serie de materiale care provin din Arhiva de folclor a Institutului de Cercetări Socio-Umane din Sibiu, culese între anii 1954 și 1959 de profesorii Nicolae N. Munteanu, Constantin Pașoiu, Pimen Constantinescu și Elisaveta Imbăruș, membri marcanți ai Cercului de etnografie și folclor înființat în anul 1954 pe lângă Societatea de Științe Istorice și Filologice din România – filiala Sibiu.

Așa cum precizează Ilie Moise în *Notă asupra ediției,* această lucrare este rodul activității de cercetare în cadrul programului de cercetare a Sectorului de etnologie al Institutului de Cercetări Socio-Umane din Sibiu, „Patrimoniu tradițional imaterial la începutul mileniului III: arhive naționale și folclor" (p. 17).

Lucrarea este importantă deoarece înglobează atât literatura populară, cât și literatura pastorală de la mijlocul secolului al XX-lea, din Valea Sebeşului. De asemenea, această carte este reprezentativă pentru cultura tradițională întrucât presupune o recuperare a manuscriselor care se găsesc în Arhiva de folclor.

Cartea este structurată în mai multe segmente: *Schiță pentru o istorie a folcloristicii din Valea Sebeşului, Notă asupra ediției, N.N. Munteanu, Pimen Constantinescu, Elisaveta Imbăruș, Constantin Pașoiu, Glosar dialectal, Anexe, Harta Văii Sebeşului* și *Bibliografie selectivă*.

Pentru a înțelege mai bine istoria folclorului din zona Sebeșului, Ilie Moise, îngrijitorul ediției acestui volum, ca și a întregii serii „Documente inedite", aduce în atenția cititorilor, în studiul introductiv denumit *Schiță pentru o istorie a folcloristicii din Valea Sebeşului,* faptul că etnologia rămâne disciplina care contribuie, la cel mai înalt nivel, la cunoașterea culturii populare. Pornind de la această afirmație, Ilie Moise face o ierarhie a primilor contribuitori ai culturii reprezentative pentru Valea Sebeșului, care, prin studiile, cercetările și lucrările lor, au reușit să pună o amprentă însemnată în cultura românească. Printre aceștia se regăsesc: Joseph Marlin și Friedrich Wilhelm Schuster, Gheorghe Pavelescu, Zaharia Bena, Robert Prexl, B.P. Hasdeu, Nicolae Densușianu, Adrian Fochi, Vasile Zdrenghea, Ioan Bena, Iulian Ionaș, Viorica S. Sivan, Radu Totoianu ș.a.

Primul profesor prezentat este Nicolae N. Munteanu. În prima parte regăsim date referitoare la contribuția acestuia asupra cercetării, precum și scurte caracterizări consemnate în Arhiva de folclor a Institutului de Cercetări Socio-Umane din Sibiu – Fondul „Cercul de etnografie și folclor". Nicolae Munteanu, marcant membru al Cercului de etnografie și folclor, profesor la Școala elementară nr. 14 din Sibiu, șef al unei echipe de cercetători de folclor, a pus pasiune în activitatea sa, culegând 115 poezii și 127 de texte în proză din jurul Sibiului, acestea cuprinzând legende și tradiții referitoare la aspecte din viața poporului român.

În această lucrare descoperim diverse strigături auzite de acesta la Nedeia de la Șureanu (20 iulie 1954), fiind culese de la trei ciobani: Mircea Iuga din Șugag, 49 de ani, Ștefan Grosu din Mărtinie-Șugag, 35 de ani, și Valer Muntean (fără precizarea vârstei). Aceste strigături sunt însoțite de explicațiile culegătorului. Temele predominante sunt: iubirea dintre tineri – „Dragu-mi cu cine joc,/ Că miroase-a busuioc,/ Dragu-mi-i cu cin' mă toarnă,/ Că miroase a flori de toamnă./ Ia-auzi cum răsună valea / Și mândruța-mi ține calea." (p. 22); melancolia – „Doru de cine se leagă,/ Mintea lui nu i-i întreagă;/ Și de mine s-o legat,/ Mintea mi-o închedecat!" (p. 25); milităria – „Cătăni-re-aș,

https://biblioteca-digitala.ro

cătăni,/ La compania mândrii,/Numai pușca de n-ar fi!/Pușca și oțelele,/ C'alea-mi mâncă șelele!" (p. 30); traiul greu al ciobanilor – „Pentru voi, sărace oi,/ Mă bat vânturi mari și ploi!/ Pentru voi, sărace miele,/ Mă bat vânturi mari și grele!" (p. 31) ș.a.

De asemenea, aflăm de la Nicolae N. Munteanu că aceste strigături erau auzite la joc și petrecere, între orele 12 și 6 seara, când ciobanii se retrăgeau la stânele lor pentru a se odihni.

Culegătorul ne pune la dispoziție două colinde, *Fantalion, fantalion dalbă* și *Ziori de zi*, culese de învățătoarea Gurău Virginia din Sibiu de la Florica Opincaru din Sebeș, 60 de ani.

Un alt profesor, Pimen Constantinescu, era istoric literar, doctor în filologie modernă, cunoscător a mai multor limbi străine, cercetător de folclor literar, profesor la Școala Populară de Artă din Sibiu și secretar științific al Societății de Științe Istorice și Filologice – filiala Sibiu. Acesta a adus contribuții prin cercetarea anumitor localități din Valea Sebeșului, în urma cărora a cules 2230 de poezii populare, diverse strigături și exprimări ale localnicilor.

Localitățile din Valea Sebeșului unde Pimen Constantinescu a reușit să facă cercetări, culegând poezii populare care sunt incluse în acest volum, sunt: Șugag, Căpâlna, Sibișel. Din nota editorului de la pagina 38 aflăm că Pimen Constantinescu a intenționat să cerceteze un areal mai mare, compus din localitățile: Șugag (cu satele: Mărtinie, Bârzana, Arți, Jidoștina, Tău, Dobra); Petrești; Săsciori (cu satele: Sebeșel, Cacova, Laz, Căpâlna); Loman (cu satele: Pleș, Plai); Strugari (cu satele: Purcărești, Răchita) și Pianul de Sus.

Temele predominante strigăturilor culese sunt: dorul de natură – „Doru mi-e să ies la vârf/ S-aud brazii șuierând,/ Clopote de oi sunând,/ Ciobani în fluier cântând,/ Câinii pe margini bătând." (p. 40); dorul de iubită –„Dac-ar merge trenu-n vânt,/ Te-aș săruta orișicând;/ Dar trenul merge pe roate,/ Tu ești, mandro, prea departe." (p. 41); urări de bine – „Cum dorește căprioara/ Apa rece din izvor,/ Așa îți doresc eu ție/ Fericire-n viitor." (p. 50); iubirea – „Trandafir și viorele,/ Te sărut, la revedere./ Cinci cuvinte îți vorbesc:/ Te-am iubit și te iubesc." (p. 51) ș.a.

Pe lângă aceștia, Elisaveta Imbăruș este prezentată de sora acesteia ca fiind profesoară de limba română și cercetătoare de folclor, realizând un manuscris intitulat *Folclor din Sebeș.* În lucrare putem regăsi detalii culese de aceasta, despre obiceiurile practicate în Sebeș, precum și diverse colinde și strigături practicate de copii. Cercetătoarea mărturisea că o bună parte din culegerile sale au fost auzite de la părinții ei, Danil și Maria Moga, iar altele de la Opincariu Danil, Rășinar Ion ș.a.

În materialul oferit de Elisaveta Imbăruș, de o deosebită importanță este studiul *Din obiceiurile Sebeșului*, aici regăsindu-se tradițiile din timpul iernii, sărbătorile Crăciunului, care sunt așteptate de bătrâni pentru revederea rudelor, de tineri pentru petreceri, iar de copii pentru mersul la colindat. Găsim la pagina 59 un exemplu de descolindare, amenințare rostită la adresa celor care nu-i primesc pe colindători: „Bună seara, seara lui Crăciun!/ Noi ieșim de-aici,/ Dumnezeu tună aici./ De nu ne dați un colindeț,/ Să vă moară porcu-n coteț/ Și mâța-n ungheț!". Aceste strigături erau repetate până când copiii erau primiți cu colinda. „Scopul era și practicarea tradiției, dar și strângerea de bănuți" (p. 59).

De asemenea, la colindat mergeau și tinerii între 18 și 24 de ani pentru a strânge bani pentru petrecerile la care urmau să meargă.

Pe lângă colinde, sunt prezentate aici și obiceiurile de nuntă, de la șezători, ospățul feciorilor, strigăturile mirilor, obiceiul udatului fetelor de Sfântul Gheorghe, obiceiul din timpul verii, la Sf. Ioan ș.a.

Materialele care compun studiul *Din trecutul Sebeșului* au fost consemnate de cercetătoarea Elisaveta Imbăruș de la tatăl ei, Moga Danil, de 80 de ani, acesta destăinuind și evenimente din timpul poposirii armatei rusești în Sebeș, soldații fiind descriși ca „omenoși, ospitalieri, dădeau cu plăcere din ceea ce aveau: mâncare și băutură." (p. 78).

De altfel, *Versuri din Primul Război Mondial* reprezintă o dovadă clară a gândurilor și a culturii oamenilor aflați pe front. Regăsim aici o mulțime de culegeri interesante: *Maică, nu te supăra*, *Nu știu Doamne ce să fie*, *Săraci voinici ardeleni*, *Vine ceasul de plecare*, *Nu da frate ardelean* ș.a.

Materialele culese din Șugag de Constantin Pașoiu, un alt profesor de limba română, „atașat în special de problemele de limbă și toponimie, ce le oferă textele regiunii noastre", după cum îl descrie conducerea Societății de Științe Istorice și Filologice (p. 87), completează această lucrare cu proverbe, ghicitori, scrisoarea unui tată către fiul său plecat pe front, diverse cântece de înstrăinare, de cătănie,

https://biblioteca-digitala.ro

strigături etc. În Arhiva de folclor există un caiet cu 31 de pagini dactilografiate. „Intitulat *Material folcloric* – partea I, *Șugag – Hunedoara*, caietul este semnat *prof. Const. Pașoiu* și datat *30 mai 1959*. Pregătită, probabil, pentru tipar, culegerea de folclor din Șugag este precedată de un succint *Cuvânt înainte* redactat în spiritul epocii" (p. 87).

În *Material folcloric din Șugag* culegătorul mărturisește că l-au impresionat foarte mult trei piese folclorice care ies din anonimatul folclorului nostru: *Cântec*, *Scrisoarea unui tată* și *Scrisoare*, acestea fiind comunicate de elevul Perenu Gheorghe și auzite de la Dănilă Marcu, un tânăr de 21 de ani, cu 7 clase elementare. Versurile create de acest tânăr au avut un impact deosebit de puternic și emoționant, întrucât au demonstrat că pot fi create, în sate îndepărtate, de către țărani, nu numai opere colective și anonime, ci și individuale. Țăranul a devenit, astfel, scriitor.

De remarcat sunt atât sensibilitatea și pasiunea din piesa folclorică *Scrisoare* a lui Dănilă Marcu, cât și durerea, dorul și tristețea regăsite în *Scrisoarea unui tată*.

Temele predominante prezente în cântecele culese sunt: iubirea – *Scrisoare*; dorul de natură – *Dor mi-i, codrule, de tine*; viața ciobanilor – *Cântecul ciobanilor*; înstrăinarea – *Cântecul înstrăinatului*, *Cântec de înstrăinare*; dorul de persoana iubită – *Foaie verde lemn uscat*, *Cântec* ș.a.

Putem afirma cu certitudine că volumul este unul reprezentativ pentru cultura populară din Valea Sebeșului, cuprinzând o gamă variată de culegeri importante menite să capteze atenția cititorilor, să le îmbogățească acestora cunoștințele referitoare la aspectele culturii tradiționale specifice zonei și, nu în ultimul rând, să reprezinte, așa cum menționa editorul Ilie Moise în primele pagini, acele „«cărămizi» pentru un viitor «edificiu» național" (p. 6), mai exact, să constituie o treaptă către cunoașterea unei vaste lumi culturale din care face parte cultura și civilizația tradițională românească, caracterizate prin unicitate și autenticitate.

CLAUDIA-MIHAELA MOTE-OCOLEANU

Sanda Golopenția, *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2018, 263 p.

A scrie despre descântece azi, în primele decenii ale secolului al XXI-lea, poate părea un gest gratuit, „o nobilă inutilitate", un efort zadarnic de a readuce în actualitate ceva ce aparține ireversibil trecutului îndepărtat. Ceea ce este, numai în parte, adevărat, căci, dacă muzica populară vocală și instrumentală, unele obiceiuri, dansurile tradiționale mai sunt încă performate sporadic, *live*, natural, fără regie, în unele medii, și încă, în exces, la festivaluri, în emisiuni TV, pe video și, mai recent, pe CD-uri și DVD-uri, despre un festival al descântecelor și o reuniune a descântătoarelor nu am auzit. Dar fenomenul ca atare nu a dispărut cu totul, s-a refugiat în mediul familial, sub forma micilor practici de leac (de deochi, de aplecate, de „arșiță") sau s-a disimulat în anunțuri – reclame din presă despre vindecătoare infailibile care dezleagă cununiile și îi aduc înapoi pe iubiții plecați, pe soții „înstrăinați".

Preocupările științifice pentru descântece și descântat nu sunt, în aria vastă de cercetare a profesoarei Sanda Golopenția, marginale sau întâmplătoare, nu reprezintă un „violon d'Ingres", o pasiune printre altele, un *hobby*, ci se arată a fi constante și substanțiale, dar intim legate de *main stream*-ul muncii sale din ultimii 30–40 de ani – recuperarea totală, integrală, critică, definitivă a operei distinșilor săi părinți, etnologul

https://biblioteca-digitala.ro

Ștefania Cristescu (1908–1978) și sociologul Anton Golopenția (1909-1952), victimă a terorii comuniste instaurate în România după al Doilea Război Mondial, decedat în închisoare, la nici 43 de ani.

Dacă ne uităm atent în bibliografia scrierilor și tipăriturilor Sandei Golopenția constatăm că printre primele recuperări, de la începutul exilului (asumat) în America al soților Eretescu, se înscrie culegerea *Descântece din Cornova – Basarabia* de Ștefania Cristescu, publicată de Sanda Golopenția, la Editura Hiatus din Providence, S.U.A., în 1984, urmată, după 20 de ani, de *Descântatul în Cornova – Basarabia* (București, Editura Paideia, 2003). Între aceste două ediții, pe care nu am avut posibilitatea să le compar în amănunțime acum, un studiu substanțial, 60 de pagini, în engleză, *Love Charms in Cornova, Bassarabia:* în volumul *The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova*, Edited by Donald L. Dyer, Columbia University Press, 1996, p. 145-205. O versiune în limba română a acestui studiu, cu titlul *Descântatul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)*, în volumul *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 101–153. De remarcat ar fi, dintru început, o diferență semnificativă în titulatura acestor studii, nuanțând obiectul lor de cercetare, „descântecul", textul poetic, forma de artă a cuvântului, formula poetică, față de „descântat", actul performării, performarea, practica descântatului în complexitatea ei, primul făcând, în mare, obiectul studiilor de folclor literar, de filologie, al doilea fiind propriu studiilor de etnologie, antropologie, pragmatică[1].

Revenind la preocupările pentru studierea descântecului ale Sandei Golopenția, notăm că, în continuarea studiilor inovatoare, atunci, ale lui Ovid Densusianu, *Limba descântecelor* (în „Grai și suflet", IV, 1929–1930 și *Idem,* V, 1931–1932), și Alexandru Rosetti, *Limba descântecelor românești* (1975), dar la un alt nivel, desigur, volumul apărut la Editura Academiei Române în 2007 este orientat pragmatic: „Operăm cu un *domeniu pragmatic* (al descântatului), punând accentul pe descântece (înțelese restrâns ca *formule*), dar situându-le în raport cu ansamblul gesturilor magice și al actelor de vorbire, al combinațiilor de rol și al scopurilor urmărite de cei care descântă sau sunt descântați" (Sanda Golopenția, *Limba descântecelor românești,* București, Editura Academiei Române, 2007, p. 34).

În paralel, cercetătoarea decupează, din corpusul larg al descântecelor, al „poeziei riturilor de vindecare", o secvență semnificativă, cu individualitate proprie, descântecele de dragoste (în fond, dragostea e și ea o boală care trebuie vindecată −„Nicio boală nu-i mai grea/ca dorul și dragostea", zice un cântec popular) pe care le supune unei analize strânse descoperind o serie de „scenarii" („Numim *scenarii magice* ansamblul de *formule și descrieri de proceduri ...* care intervin în descântat", p. 225), de „modele" și de „tipuri" introduse într-o bază de date de mare utilitate (vezi *Desire Machines,* București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, cf. și variantele în limba română, *Arhitecturi ale memoriei sau despre o bază de date a descântecului de dragoste românesc* și *Descântecul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)*, în volumul *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Editura Dacia, 2001).

[1] Menționez, în treacăt, că tot pe atunci, la jumătatea anilor '80, am publicat în „Revista de etnografie și folclor", tom 30, nr. 2, 1985, p. 142–143, un mic studiu, o „fișă pentru un dicționar de folclor (IV)", *Descântec, -e*, reprodus în volumul *Folclorul cum poate fi înțeles*, Editura Universității din București*,* 2011, p. 175–178, în care insistam, de la început, asupra distincției care trebuie făcută între fenomen (*descântat*), ca ansamblu de practici rituale cu marcate conotații magice, cu indicații și interdicții severe privind locul și timpul practicării (performării, am zice acum), natura executantului, a obiectelor și a substanțelor folosite, pe de o parte, și poem (descântec) ca „formă de artă a cuvântului", pe de altă parte. Nu-mi era cunoscută, atunci, ediția din 1984 a culegerii Ștefaniei Cristescu, apărută la Hiatus, Providence, în îngrijirea Sandei Golopenția și nu știu dacă numele celor două ar fi trecut de furcile caudine ale cenzurii acelor ani. Am păstrat multă vreme, poate se mai află și acum prin vraful de hârtii din rafturile mele, manuscrisul (dactilograma) unui articol dat tot la REF în care citam un studiu al Monicăi Brătulescu, plecată și ea în străinătate, al cărei nume era încercuit și marcat, de către redactorul-șef de atunci al revistei, cu formula „mortua est!"

https://biblioteca-digitala.ro

De fapt, cum vom vedea, principalele teme ale studiilor despre descântec semnate în timp de Sanda Golopenția se regăsesc în volumul pe care îl comentăm acum, *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste* (pe a doua foaie de titlu, *Studii despre descântatul de dragoste*), București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2018. Studiul *Lecturi posibile ale descântecului* a apărut, întâi, în volumul *Exigențele și utilitatea lecturii etnologice. In honorem Nicolae Constantinescu*. Editori Narcisa Știucă și Adrian Stoicescu, Editura Universității din București, 2012, p. 55–64 (pentru celelalte vezi *Sursele materialelor incluse în volum*, la Sanda Golopenția, *Adusul pe sus...*, 2018, p. 262–263)[2].

Sunt adunate în acest volum opt studii dedicate temei „descântecul de dragoste", scrise și publicate între 1996 și 2012, reproduse nu în succesiunea apariției lor, ci într-o ordine dictată de logica discursului științific: „Cartea înaintează – scrie autoarea în *Cuvânt înainte*, p. 8 – de la elemente de introducere în lectura specifică a documentelor despre descântat, la abordarea globală a informației pe care o oferă materialul privitor la descântecul de dragoste în cultura populară românească și, de aici, la un început de tipologie. Trei studii de caz întregesc volumul: unul consacrat descântatului de dragoste într-un sat basarabean, un al doilea dedicat relației ambigue dintre descântat și povestit în cazul unei subspecii marcând închideri și deschideri, cum este adusul pe sus, și ultimul reprezentând o cercetare transversală a prezenței (mult redusă față de apariția lor în descântecele de leac și cu elemente retorice *sui-generis*) [a] plantelor în practicile și formulele descântatului de dragoste".

Practică străveche, primitivă, fără nimic peiorativ în aceasta, descântatul este însoțit de o poezie cu origini la fel de îndepărtate în timp, încifrând vechi credințe, cunoștințe, un mod de gândire la fel de arhaic, conservat miraculos, în cuvânt și în gesturi cu semnificații din ce în ce mai obscure, până astăzi.

Restrângând aria cercetării la *descântecul* și *descântatul de dragoste*, selectat din materialele culese pe teren, în primul rând în campania de la Cornova (Basarabia), din 1931, de către mama sa, Ștefania Cristescu-Golopenția, profesoara, lingvista, editoarea Sanda Golopenția își face un serviciu sieși, decupând un *corpus* mai coerent din masa vastă a descântecelor românești, *corpus* care îi permite să opereze cu principii, metode, concepte moderne, actuale și să ajungă la rezultate (tipologia) la care *luatul cu hurta* (= „cu ghiotura", cf. Șăineanu, „în ansamblu", „nediferențiat") nu ar fi condus-o niciodată. „Credem – scrie Sanda Golopenția, *op. cit.*, p. 87 – că o tipologie relevantă poate fi obținută numai prin limitarea la *un domeniu unic și coerent de intervenții magice* [subl. aut.] și la rolurile, actele și interacțiunile care îl definesc. Aceasta se datorează *întemeierii pragmatice* [subl. n., N. C.] a tipologiei noastre, care impune definirea precisă a unui context clar delimitat".

În al doilea rând, la edificiul monumental al cinstirii iluștrilor ei părinți – Ștefania Cristescu-Golopenția și Anton Golopenția – fiica adaugă încă un cat. (Odată cu lansarea la Târgul de Carte Gaudeamus din mai – iunie 2018 a acestei cărți, a fost prezentat și volumul III din seria Anton Golopenția, *Opere complete. Literatură, estetică și filosofie.* Ediție alcătuită și adnotată de prof. dr. Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2018, 805 p., care se alătură unei lungi liste de recuperări exemplare din scrierile marelui sociolog și gânditor.)

Și, în sfârșit, cu volumul *Adusul pe sus. Descântatul de dragoste*, acest important capitol al poeziei riturilor de vindecare revine în atenția etnologilor și a cititorilor din zilele noastre, deschizând, cum se zice, adeseori formal, dar aici pe bună dreptate, noi căi de înțelegere a unui capitol al culturii tradiționale, considerat de mulți a fi închis, epuizat, depășit[3].

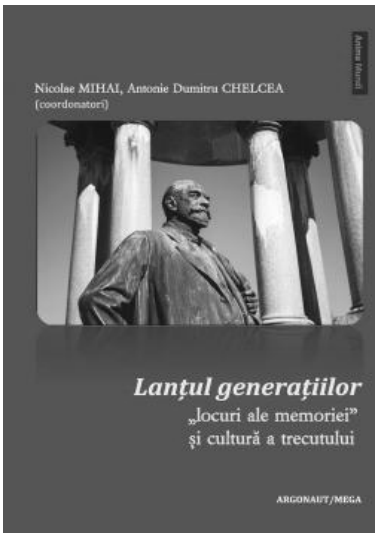
NICOLAE CONSTANTINESCU

[2] O versiune a acestei recenzii, cu titlul *Despre descântecul de dragoste în lumea de azi,* a apărut în revista „Observator cultural" nr. 934 (675), 2018, p. 8.

[3] Studii apărute în vremea din urmă dovedesc că poezia descântecelor și practica descântatului nu și-au epuizat vitalitatea și că interesul pentru acestea rămâne treaz și astăzi. Menționez, între altele, studiul și colecția semnate de Daniela-Olguța Iordache, *Deconspirarea poeziei magice (Eseu pe propria răspundere)*, Târgoviște, Editura Bibliotheca, 2018, 365 p. Cartea „dictată de sus", cum specifică autoarea pe exemplarul dăruit mie, iese din sfera cercetării științifice de folclor sau de etnologie, dar nu este lipsită de tensiunea unei frumoase lecturi a neștiutului.

https://biblioteca-digitala.ro

Nicolae Mihai, Antonie Dumitru Chelcea (coord.), *Lanţul generaţiilor: „locuri ale memoriei" şi cultură a trecutului*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut/MEGA, 2019, 207 p. + il. (Colecţia „Anima Mundi").



În 1993 Pierre Nora lansa un concept prolific deopotrivă pentru etnologie și istorie, a cărui vitalitate este relevantă pentru nostalgiile, responsabilitățile sau nevoile de legitimare a prezentului printr-un proces care are, simultan, două sensuri doar aparent contradictorii, anume: întoarcerea spre trecut și actualizarea trecutului, ambele lăsându-se încorporate în *locuri ale memoriei.* Acestea sunt definite drept „any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community" [„orice entitate semnificativă, fie ea materială sau imaterială care, prin puterea dorinței umane sau prin acțiunea timpului a devenit element simbolic al patrimoniului memorial al unei comunități"][4]. Problematica dialecticii prezență–absență, memorie–uitare transfigurată prin practici culturale, sociale sau religioase reprezintă, de altfel, unul dintre firele roșii ale cărții pe care o prezentăm aici, un volum colectiv, el însuși riguros coagulat etic în jurul temelor de reflecție asupra funcției de liant a memoriei nu doar între prezent, trecut și viitor, ci și între diferitele cadre ale prezentului ce, cum altfel, devine trecut recent. Or, toate acestea se produc prin oameni. De altfel, un „lanț al generațiilor" presupune transmiterea, moștenirea, preluarea și modelarea diferitelor straturi ale memoriei care din individuală devine colectivă și generică; sau, mult mai plastic exprimat de Andi Mihalache în propriul studiu din volum, „pașii cei noi, luând pe tălpi urmele celor vechi".

Cartea pe care o recenzăm aici reflectă caracterul multifațetat al culturii trecutului tocmai din perspectiva potențialului pe care îl încorporează aceste nuclee de activare a memoriei (obiecte, locuri, râuri, monumente etc.), prin care trecutul este parte a unui proces activ și schimbător de (re)semnificare, asumare, vizitare și reconfigurare. Astfel, memoria împărtășită și uneori transfigurată oferă un teren al întâlnirilor etnologiei cu istoria, dar și cu filosofia.

Prima parte a volumului – *Cum analizăm trecutul?* „*Locurile memoriei" ca peisaj conceptual și geografie culturală* – este deschisă de Andi Emanuel Mihalache, care semnează textul *Dacă memoria își pierde chipul: cum ne locuiește trecutul?* (p. 17–39), o profundă glisare fenomenologică și estetică între diferitele straturi ale memoriei articulate pe cvartetul eu–timp–spațiu–obiect, dezghiocat dintr-un corpus bogat de literatură introspectivă. Printr-un soi de spațializare a eului prin obiectele locuirii (spre exemplu, papucii de casă), autorul scoate la iveală un complex și sensibil imaginar poetic asupra noțiunii și stării de *casă* drept *loc al memoriei*. În mod sugestiv, punerea în pagină (cu ample note de subsol) sugerează tocmai stratificarea sinelui. „Ne amintim amintirile altcuiva: amintiri pe care lucrurile ni le transmit ca și cum noi și fostul lor proprietar ne-am fi construit, de timpuriu, un trecut bine spațializat" (p. 38). Afirmație care se poate extrapola.

În *„Locuri ale memoriei", cultură comemorativă și cultură a trecutului în contextul Centenarului: despre actualitatea și limitele unor concepte* (p. 39–54), Nicolae Mihai problematizează una din ceea ce numește „funcții privilegiate" ale comemorărilor colective, anume „unificarea reprezentărilor despre trecut" (p. 52), crearea solidarităților naționale, intra- și

[4] Pierre Nora, *From „Lieux de mémoire" to Realms of Memory*, în Pierre Nora (ed.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, vol. I, translated by Arthur Goldhammer, Columbia University Press, 1996, p. XVII.

https://biblioteca-digitala.ro

intergeneraționale ocazionate de întâlnirile (a căror coagulare poate fi spontană sau nu) în locuri ale memoriei (deopotrivă monumente și ocazia de a le vizita). Analiza retroactivă a cazului particular al manifestărilor oficiale prilejuite de evenimentul Centenarului în România urmărește „trei secvențe importante: una care trimite la o «interogare asupra identității istorice» […], a doua cu referire la modurile în care recepționăm «la mise en scène», cu alte cuvinte reprezentările simbolice, în fine, cea de-a treia, cu privire directă asupra relației complexe dintre istorie și memorie" (p. 40). Centenarul a sărbătorit deopotrivă un eveniment politic și a comemorat victime ale Primului Război Mondial, victime ale căror nume sunt trecute pe monumente, dar care pentru noi, cei de astăzi, au intrat în categoria anonimatului (cu puținele excepții ale celor deveniți eroi naționali), problematizarea propusă de autorul articolului îndreptându-se către dimensiunea emoțională a evenimentelor comemorative și potențialul afectiv real pus în mișcare de acestea – „ceea ce rămâne după trecerea *febrei comemorative* prilejuite de Centenar" (p. 50) –, în așa fel încât aceste spații comemorative să fi devenit și spații coagulante integrate în seria unei temporalități a viitorului și culturi a trecutului.

Poate deveni Muzeul „Nicolae Bălcescu" un „loc al memoriei" semnificativ pentru istoria pașoptismului românesc? este întrebarea asumată activ de către Antonie Dumitru Chelcea (p. 55–62) din perspectiva dublă a cercetătorului și directorului de muzeu memorial dedicat unei familii și unei personalități istorice scoase din programa școlară și intrate în conul de umbră al dezinteresului contemporan față de un timp nu foarte îndepărtat în trecut a cărui relevanță devenită incertă – „ce semnificație mai poate avea revoluția pașoptistă pentru generația de azi?" – poate fi reactualizată cu onestitate, responsabilitate și, în cazul lui Antonie Chelcea, cu entuziasm de cea mai bună calitate față de ceea ce a fost numit „viitorul trecutului". Prin acțiunile științifice, culturale, patrimoniale și artistice propuse și desfășurate în cadrul acestui muzeu, *localul* nu este perceput ca fiind *marginal*, ci un teren activ cu potențial de *centru* de coagulare a unor dezbateri și mecanisme cu impact extins: „Dincolo de conceptul muzeal, de colecțiile și de arhiva sa care păstrează vie amintirea marelui intelectual pașoptist, a membrilor familiei sale, a urmașilor lor, a epocilor istorice pe care aceștia le-au traversat, Muzeul «Nicolae Bălcescu» contribuie la închegarea unei comunități științifice, construite în jurul acestui patrimoniu memorial" (p. 61).

Râurile Prut și Nistru, „locuri ale memoriei" pentru românii basarabeni, articol semnat de tinerele cercetătoare Carolina Boscan și Romina Lungu, aduce în atenție un corpus al amintirilor traumatice atașate unei realități deopotrivă concrete și simbolice reprezentate de aceste două râuri-cortină, mai precis traversarea lor în condițiile periculoase induse de stabilirea frontierelor statale de-a lungul lor. Nistrul și Prutul sunt ele însele *locuri ale memoriei* ce încorporează narațiuni și emoții, dar mai ales articulează comportamente ce au propria dinamică, podul de flori fiind unul dintre acestea, cu propria sa memorie

Studiul semnat de Cornelia Florea, *Mina de cărbune ca loc al memoriei* (p. 73–98), articulează mai multe piste de cercetare etnologică a fenomenelor declanșate de închiderea minelor din Valea Jiului. Este vorba despre abandonul fizic al unui spațiu subteran a cărui umanizare fusese plasată sub iminența pericolului, a muncii grele și a solidarității, ce au configurat o categorie profesională la rândul său abandonată. Obiectele mnemonice – semne distincte ale minerilor; casca, felinarul etc. – trec din sfera utilității în cea a afectului, iar memoria comunitară se reactivează cu ocazia sărbătorilor cândva marcate de prezența lucrătorilor în mină, astăzi devenite sărbători ale grupului extins (Ziua Minerului, aleasă, ca atare, drept comemorare a grevelor din Valea Jiului, coincide, poate că nu întâmplător, cu Schimbarea la Față), sau cu manifestări colective recente, adaptate noului cadru de împărtășire a amintirilor, cum este și Ziua Minelor Deschise, cu turul ghidat condus de foști lucrători. Alături de alte muzee ce ființează în zonă, mina însăși devine muzeu viu pentru o zi, iar „fostele mine au căpătat o altă valorizare prin transformarea lor în muzeu, tendința firească fiind aceea de a traduce un spațiu sentimental pentru mineri într-unul care să stârnească emoții și acelora din afara mediului mineresc". Studiul conține culegeri inedite de teren realizate de Cornelia Florea.

Procesele profunde de creare, formalizare și tezaurizare a memoriei și documentelor sale, dar mai ales manierele de abordare a acestora sunt surprinse din diferite unghiuri de către semnatarii celei de a doua părți a volumului, intitulată *Povestind trecutul: voci, emoții, arhive, mistificări.*

https://biblioteca-digitala.ro

Astrid Cambose, în *Memorabilia, memorate, memorii: convertirea „poveștii vieții" în automemorie. Studiu de caz* (p. 101–123), ridică și propune soluții unor probleme deontologice fundamentale ale gândirii științifice, una dintre ele fiind relația dintre subiectivitatea omniprezentă chiar și dacă ne gândim numai la procedeele selective imposibil de evitat și la obiectivitatea asumată, dar, în fond, neverificabilă. „Excesul de coerență" explicativă, în urma căruia interogările, neliniștile științifice rămân stinse, duce la abordări mecaniciste față de trecut și față de lumea în care trăim. „Memoria nu este memorizare, nici învățare, deși le presupune, ca operații subiacente. De asemenea, memoria nu este o imaginare a trecutului, deși operează cu imagini sau cu reprezentări, mai mult decât cu fapte. Nu este o conceptualizare a trecutului, deși emană concepte și apoi se întemeiază, cvasicircular, pe sensurile pe care le-a atribuit acestora. Nu este o proiecție a egoului, deși se construiește odată cu acesta. Lista ar putea continua. Ca și gândirea sau afectul, memoria va fi mereu suma funcțiilor sale constitutive plus încă ceva – și tocmai acel „ceva" care se sustrage analizei noastre va rămâne constituentul său fundamental" (p. 105). Aceasta este perspectiva subtilei analize critice intreprinse de Astrid Cambose asupra scrierilor recente de teoretizare a memoriei culturale, dar și asupra studiilor de caz prin intermediul cărora autoarea lasă să se întrevadă acel *ceva* încorporat în obiectele devenite *semn* și receptacol al trăirilor ființei, totul marcat de rigoare conceptuală și metodologică (pe care subiectivitatea asumată nu le exclude, dimpotrivă). Definițiile conceptual terminologice (*memorabilia*, memorate, memorii, automemorie) sunt relevate și relevante prin identificarea lor analitică în discursurile celor pe care i-aș numi mesageri ai memoriei; corespondența dintre Ecaterina Bălăcioiu Lovinescu și Monica Lovinescu; o scrisoare inedită a lui Virgil Ierunca către soție; înregistrări realizate de Astrid Cambose cu Eleonora Cojocaru, refugiată din Basarabia; Mircea Budacă, refugiat din Herța.

Despre trauma declanșată de dislocarea forțată de *acasă* și încercările de echilibrare ritualizată a ei citim în *Tradiția nupțială la basarabenii deportați în Siberia și Kazahstan: narațiuni orale și mărturii iconografice* (p. 125–155), studiul Ludmilei Cojocaru asupra mecanismelor „culturale de depășire a situațiilor de anarhie sau incertitudine în relațiile umane, resursele spirituale valorificate de deportații din Gulagul sovietic în scopul supraviețuirii și, ulterior, al acomodării acestora în mediul exilului, dăinuirea tradiției și a riturilor de trecere în circumstanțele extraordinare create de regimul totalitar-comunist; identificarea și elaborarea noilor abordări teoretico-metodologice de studiere a tradiției și a riturilor în condiții istorice de criză" (p. 125–126). Reconstituiri narative ale nunților pe baza amintirilor și fotografiilor foștilor deportați, toate prin intermediul interviurilor ample realizate de către autoarea studiului, valorizarea obiectelor personale devenite *loc al memoriei* drept componentă internă a ființei posesorului lor chiar și atunci când memoria încorporată în ele este traumatică, nuanțează funcția riturilor nupțiale în păstrarea coeziunii în cadrul grupurilor de moldoveni (nunta devine semn identitar), dar și dintre familiile deportate cu cei rămași „acasă", pe baza unei dialectici temporale și spațiale, în care „înainte" (pe vremea când erau în Moldova) devine absolut necesar pentru a mai putea exista și un „după" (observația aparține Ludmilei Cojocaru). În sensul acesta, autoarea dezvoltă ideea „liminalității extinse" drept procedeu de supraviețuire și strategie a întoarcerii și reintegrării în cadrul de „acasă".

Articolul Otiliei Bălinișteanu, *Caporalul Dumitru Amariei. Marele Război povestit de un soldat-țăran* (p. 157–172), transmite „o poveste despre un soldat român, dintre cele nespuse în Anul Centenar" (p. 160). Demersul, asumat drept reportaj jurnalistic și cercetare de istorie orală, articulează cadrul multivocal al unei istorii subiective a războiului (reconstituit deopotrivă din perspectiva soldatului de pe front și a soției rămase acasă), istorie întreținută prin amintirile protagonistului devenite narațiuni de familie transmise intergenerațional (bunic, fiu, nepot) și printr-o „ladă cu lacătă", depozit material și sufletesc al memoriei personale reactivate prin decorațiile primite și păstrate, printr-un „tablou înfățișând familia regală a României, păstrat ascuns de Dumitru Amariei în peretele șurii, în toată perioada comunistă" și, mai cu seamă, prin fotografiile și cărțile poștale schimbate între el și soție, în timpul războiului. Reproducerea și inserarea lor în cuprinsul articolului sunt completate de transcrierea amintirilor nepotului despre bunic.

În *Memoriile lui Vladimir Sachelarie la Arhivele Naționale* (p. 173–194), interesul lui Mircea Stănescu se îndreaptă spre personalitatea unui ofițer al serviciilor secrete în perioada interbelică, a

https://biblioteca-digitala.ro

cărui biografie include condamnarea politică în regimul comunist, domiciliu forţat în Bărăgan, dar şi o încercare de reabilitare prin colaborare cu Securitatea şi prin redactarea a trei caiete de memorii, ultimul în 1965, intitulat *Lenin şi mişcarea revoluţionară de eliberare a Basarabiei,* în care evocă figura liderului sovietic şi, mai ales, faptul că l-a cunoscut, aderând la ideile socialiste (memoriile acoperă perioada 1917–1918, în Basarabia). Reconstituind, aproape detectivistic (pe baza documentelor din Arhiva CNSAS, Arhivele Naţionale Istorice Centrale) întâmplările din viaţa ofiţerului, autorul articolului le încadrează în detaliile contextelor istorice succesive, indirect dând seamă asupra acestora din urmă.

Analiza intreprinsă de Silviu Gabriel Lohon în articolul *Cultul personalităţii „reloaded". Elena Ceauşescu şi literatura de comandă* (p. 195–201) are drept perioadă de referinţă epoca „de aur" a comunismului în România. Printr-un demers analitic, autorul identifică elemente articulate în procesul de re-construire a vieţii şi figurii Elenei Ceauşescu în conformitate cu dispoziţia comanditarului politic şi prin intermediul artei oficiale (sunt analizate elemente ale portretului model şi expresiilor sale figurative şi literare) care a creat un repertoriu şablon al imaginarului subordonat ideologiei omului nou.

La finalul lecturii acestui volum incitant pentru reflecţie teoretică şi tematică multidisciplinară, devine oportună parafrazarea faimoasei expresii balzaciene „inima are memoria ei": şi memoria îşi are inima ei şi, de ce nu, cercetarea îşi are inima ei.

LAURA JIGA ILIESCU

https://biblioteca-digitala.ro

IV. IN HONOREM

SILVIU ANGELESCU – PROFIL DE ETNOLOG UNIVERSITAR

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

Fiul profesorului universitar Paraschiv Angelescu – șeful Catedrei de imnologie și liturgică, Secția de muzică religioasă a Conservatorului din București – și al Elenei, Silviu Angelescu s-a născut la 24 ianuarie 1945, în București. A urmat Liceul din Răcari (jud. Dâmbovița) și a absolvit în 1972 Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității din București, specializarea română-franceză. După absolvirea facultății, a rămas în învățământul superior, susținând cursuri și seminare în domeniul etnologiei și folclorului. A obținut titlul de *doctor în filologie* în anul 1983, cu teza *Tipare portretistice în epica orală și scrisă,* realizată sub îndrumarea profesorului Mihai Pop. A parcurs toate treptele universitare în cadrul Facultății de Litere (numele actual al Facultății de filologie română din cadrul Universității din București) ocupând, din 1995, funcția de profesor universitar (șef al Catedrei de etnologie și folclor în perioadele 1991–1995 și 2008–2012) și profesor emerit în cadrul Școlii doctorale a aceleiași facultăți[1].

A ocupat funcția de director adjunct al Departamentului de Relații Internaționale din Ministerul Învățământului, în anul 1990 (martie – noiembrie) și pe cea de vicepreședinte executiv al Fundației Culturale Române (noiembrie 1990 – ianuarie 1992).

În perioada 1995-1996, a fost lector de limbă și literatură română la Universitatea Sorbona Paris IV. În perioada 1997–2004, a activat ca director al cursurilor de vară ale Universității din București. De asemenea, a fost membru al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor Științifice și Diplomelor. În perioada 1999–2011, a condus, în calitate de director, Institutul de Istoria Artei „G. Oprescu" al Academiei Române. În această calitate, a inițiat, împreună cu

[1] Sursa datelor privind biografia profesorului Silviu Angelescu este CV-ul domniei sale, depus în format electronic la Departamentul de Studii Culturale (Colectivul de Etnologie) în decembrie, 2013. Am completat biografia recentă cu date cunoscute în calitate de colegă a domnului profesor la Facultatea de Litere (Colectivul de Etnologie).

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 331–337

https://biblioteca-digitala.ro

reprezentanții altor instituții, proiectul de studii *Dunărea și Dunărea. Fluviul și reprezentările lui în arte*, ale cărui rezultate au fost făcute publice într-o serie de simpozioane cu participare internațională (2005–2008). A fost președinte al Asociației de Științe Etnologice din România între anii 2010 și 2014. În 2019, i s-a acordat titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității din Pitești.

A obținut, în anul 1985, Premiul „George Călinescu" pentru critică literară, atribuit volumului intitulat *Portretul literar* (București, Editura Univers, 1985, volum bazat pe teza de doctorat) și în anul 1988 i s-a decernat Premiul „Ion Creangă" al Academiei Române pentru romanul *Calpuzanii* (București, Editura Cartea Românească, 1988).

A publicat volume, manuale, studii, a editat culegeri de folclor, a coordonat cercetări de teren și numeroase proiecte de cercetare și a construit, împreună cu prof. univ. (e.) dr. Nicolae Constantinescu și câțiva colaboratori, programele de studii de licență cu specializarea Etnologie și de studii de masterat cu specializarea Etnologie, Antropologie culturală și Folclor la Facultatea de Litere a Universității din București, pentru care a creat cursuri originale, precum *Simbol și simbolizare în cultura tradițională* sau *Mentalități și construcție culturală*.

În Sala de lectură a Facultății de Litere, 2016
Sursa foto: Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti

Printre numeroasele teze de doctorat coordonate de prof. univ. (e.) dr. Silviu Angelescu, amintim: *Contexte poetice și modele genetice în legenda populară* (Adrian Sămărescu), *Viața cotidiană în locuința urbană bucureșteană în perioada 1980–2000* (Elena-Despina Naghi), *Viața de zi cu zi în documente de familie în*

https://biblioteca-digitala.ro

România în prima parte a secolului al XX-lea (Cătălin D. Constantin), *Jertfa zidirii în fondul baladesc nord și sud-dunărean* (Gheorghiță Ciocioi), *Iancu Jianu – O perspectivă asupra construirii eroului* (Luminița Tucă), *Familia și hrana în cultura tradițională românească* (Laura Ioana Negulescu Toader). O parte dintre aceste teze de doctorat au fost valorificate, după susținere, prin publicarea unor volume de interes substanțial pentru bibliografia românească a științelor etnologice[2].

Opera lui Silviu Angelescu este multivalentă, reflectând preocupările Domniei-Sale de-a lungul timpului. Prima sa contribuție este una de teorie și critică literară, bazată pe teza de doctorat și recunoscută de Academia Română (*v. supra*): *Portretul literar*, București, Editura Univers, 1985, 261p[3]. Remarcăm, în acest studiu monografic asupra portretului literar ca „figură" a eposului sau „formă simplă" a expresivității limbajului (în sensul folosit de André Jolles), perspectiva declarat antropologică a profesorului Silviu Angelescu asupra literaturii și literarității: „Literatura unui moment istoric delimitat este studiată, în relație cu «fundalul» cultural, cu scopul de a deduce modelul antropologic sub autoritatea căruia individul își consideră propria natură, încercând să se integreze astfel normei în uz a epocii respective"[4]. Din acest unghi al privirii, portretele ficționale devin material al studierii raporturilor dintre real și imaginar într-o epocă dată, ajutându-ne să aproximăm „gradul de influență exercitat de *real* asupra *imaginarului*"[5].

Cu absolvenții Masteratului de Etnologie, Antropologie culturală și Folclor, promoția 2019,
la un pahar festiv la restaurantul „Caru' cu bere" din București.
Sursa foto: Arhiva personală Ioana Fruntelată

[2] Cele mai recente exemple în acest sens sunt cărțile semnate de Petronela-Luminița Tucă (*Iancu Jianu – O perspectivă asupra construirii eroului*, 2 vol., București, Editura Etnologică, 2019) și Gheorghiță Ciocioi (*Jertfa zidirii în fondul baladesc nord- și sud-dunărean. Corpusul bulgaro-macedonean al baladei și legendei jertfei zidirii*, București, Editura Tracus Arte, 2019).

[3] Carte reeditată în anul 2010, București, Editura Muzeul Literaturii Române.

[4] Silviu Angelescu, *Portretul literar,* București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2010, p. 7.

[5] *Ibidem* (sublinierile îi aparțin autorului).

https://biblioteca-digitala.ro

O atenție deosebită este acordată „portretului formular" din creația poetică folclorică, autorul pornind de la următoarea premisă: „În literaturile tradiționale, orale, portretul are o valoare de *topos* fiind realizat ca o *configurație de formule* stereotipe a căror inflexibilitate de ideograme le divulgă statutul de *elemente ale unui lexic poetic*. Formule similare pot fi regăsite, independent de orice comunicare directă, în puncte geografice îndepărtate și la distanțe în timp care exclud orice explicație din perspectiva mecanismelor unor simple influențe"[6].

Disociind între „portret" ca „figură" a discursului literar și „«sateliții» care, în construcția epică, gravitează în jurul lui: *masca, expresia, portretul recurent*"[7], Silviu Angelescu propune o înțelegere structural-funcțională a portretului literar, încercând să-l definească „nu numai prin *ce este*, ci și prin *ce face*"[8]. Contemplarea obiectului de studiu *in actu* arată că portretul literar nu este numai o „figură" ori un „procedeu" de artă poetică de autor, ci, în esență, o „formă simplă" generată de expresivitatea creatoare a limbajului „preliterar", o interpretare (sau „traducere culturală", cum am spune astăzi) a realității.

În volumul *Mitul și literatura* (București, Editura Cartex, 1995; ediția a II-a, București, Editura Univers, 1999; ediția a III-a, București, Editura Tracus Arte, 2010), Silviu Angelescu explică relația dintre mit și literatură prin procesul de „schimbare de paradigmă" ce afectează sistemul universului cultural, făcând posibile anumite „transferuri" dinspre cultura orală, tradițională, „minoră" (în sensul de cultură a omenirii aflate la vârsta copilăriei, atribuit de Lucian Blaga), spre cea scripturală, „majoră"[9]. Între cele două paliere – oral și scriptural – ale culturii românești, există un proces de comunicare ce menține, în permanență, „convergența și fuziunea" dintre ele[10].

Autorul identifică trei tipuri de „transfer" prin care cultura „majoră" se raportează la cea „minoră": transferul de substanță, transferul de forme și transferul de procedee artistice, toate trei fiind ilustrate prin exemple edificatoare: „mitul estetic" al creației și creatorului este „dislocat" intenționat de Lucian Blaga în drama *Meșterul Manole*, pentru a înscrie o „substanță" mitică în circuitul culturii moderne; universurile ficționale ale lui Mihail Sadoveanu și Liviu Rebreanu sunt explorate în căutarea formelor diverse de manifestare a mitului în regim literar, iar mărcile oralității din proza cultă sunt evidențiate pentru că transpun procedee ale culturii preliterate în regim scriptural. O analiză aprofundată privește reprezentarea folclorică a *Zburătorului*, în cadrele unui mit „erotic", apoi ale unuia „folcloric" și, în fine, ale unui mit „literar"[11].

Aspectele pe care autorul le consideră, în urma unei „reducții tipologice", cele mai importante pentru prezentarea problemei sunt observarea efectelor

[6] *Ibidem*, p. 148. (sublinierile îi aparțin autorului).
[7] *Ibidem*, p. 169.
[8] *Ibidem*, p. 170. (sublinierile îi aparțin autorului).
[9] Silviu Angelescu, *Mitul și literatura*, București, Editura Univers, 1999, p. 5–11.
[10] *Ibidem*, p. 6.
[11] *Ibidem*, *passim*.

https://biblioteca-digitala.ro

„pătrunderii mitului în sistemul literaturii", dar și „în procesul literaturii"[12]. În esență, este vorba despre conversiunea valorii de sacralitate deținute de mit (înțeles în sens etnologic) în culturile orale tradiționale în valoare estetică, atunci când acesta își face simțită prezența în opere literare de autor.

Dezvoltând ideea, Silviu Angelescu ajunge la concluzia că manifestarea mitului în literatură se exprimă prin efecte estetice precum fabulosul, fantasticul și straniul, așa cum apar ele definite în teoria lui Tzvetan Todorov din *Introducere în literatura fantastică*. Aceste categorii sunt privite de autor ca etape în evoluția relației mitului cu literatura: fabulosul exprimă trecerea din planul sacru în cel estetic („desacralizarea și coruperea mitului"), fantasticul duce la ocultarea mitului prin artificii narative (literatura de acest tip presupunând ambiguitatea receptării întâmplărilor) și straniul propune negarea semnificației mitice induse de anumite elemente din creația literară în favoarea semnificației mai puternice, dictate de „cauzalitatea logică din ordinea firescului". În afară de funcționalitatea lor estetică, fabulosul, fantasticul și straniul pot fi privite și ca viziuni despre lume ce tind să subordoneze mitul (expresie a viziunii fabuloase) literaturii (ca ilustrare a unei perspective fantastice/stranii)[13].

Trecerea dinspre mit către literatură, de la „forme simple" (termenul lui A. Jolles) la „forme savante", implică, după cum crede Silviu Angelescu, „dislocarea temelor mitice", apoi „restructurarea" și „reordonarea lor". În consonanță cu Mircea Eliade și Constantin Brăiloiu, autorul consideră că raportul dintre textul poetic și contextul ritual, relevant pentru lectura etnologică a creației orale, evidențiază rolul mitului ca „factor de sens" al modurilor de expresie din universul tradițional[14]. În același timp, el pledează pentru „continuitatea" cu dublu sens ce se instalează la întâlnirea dintre cultura orală tradițională și aceea a scrisului, argumentând nuanțat necesitatea introducerii perspectivei antropologice în studiile de critică literară[15].

Prin calitatea științifică a demonstrațiilor conținute, noutatea și îndrăzneala interpretărilor și rigoarea exprimării, *Mitul și literatura* rămâne o referință influentă în bibliografia etnologică românească și un reper pentru abordarea interdisciplinară a subiectului.

La fel de substanțială este contribuția lui Silviu Angelescu la exegeza legendei în sistemul categoriilor narative orale, dar și în relație cu „dubletele" ei din literatura cultă, publicată în volumul *Legenda*, București, Editura Cartex, 1995 (ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Valahia, 2002).

În studiul dedicat legendei, apărut înainte de a fi fost publicată tipologia lui Tony Brill și o serie de studii importante mai recente despre aceasta, abordarea autorului pornește de la observarea centralității mitului pentru înțelegerea oricărei categorii a epicii populare în proză: „Deși mitul este o valoare a vieții religioase,

[12] *Ibidem*, p. 10.
[13] *Ibidem*, p. 29–33.
[14] *Ibidem*, p. 37–38.
[15] *Ibidem*, p. 145.

https://biblioteca-digitala.ro

imixtiunea sa în zona esteticului și, mai exact, în teritoriul prozei populare este atât de puternică încât cercetarea basmului, a legendei, a povestirii și chiar a snoavei nu poate fi mai mult decât superficială, dacă vom face abstracție de relația acestor specii cu mitul”[16].

La Librăria Sophia din Bucureşti, în 2019, la lansarea cărţii lui Constantin Virgil Gheorghiu, *Dracula în Carpaţi*, tradusă de Gheorghiţă Ciocioi din limba franceză, cu traducătorul. Foto: Corina Daniela Popescu

Problema legendei este „problema identității, sau, mai exact, a modelului poetic propriu speciei” circumscrise în folcloristică prin acest termen, după cum crede autorul, propunând o poetică a legendei prin raportare la basm și povestire. Toate cele trei tipuri de creații orale se caracterizează prin „perspectivă epică”, „structură monologică” și „folosirea narațiunii ca procedeu fundamental” și de asemenea, după cum se arată și mai sus, asupra lor se exercită „o forță *nivelatoare* [...] din direcția mitului care, cedându-și substanța, devine elementul structurant al noilor câmpuri luate sub control”[17]. Dar basmul, legenda și povestirea nu au doar propriile „formule poetice”, ci exprimă și „trei atitudini estetice de asumare a realului: evaziune, corectare, implicare”[18].

[16] Silviu Angelescu, *Legenda*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Valahia, 2002, p. 5.
[17] *Ibidem*, p.16.
[18] *Ibidem*, p. 38–39.

https://biblioteca-digitala.ro

În legendă, „corectarea" realului nu se realizează prin ficționalizare, ci prin „semnificare", având în vedere că, pentru omul culturii populare tradiționale, lumea „reală" este aceea aflată sub semnul exemplar al mitului perceput ca mod de racordare la Sacru. Această afirmație se verifică, desigur, în cazul legendelor etiologice, mitologice și hagiografice, dar și în cazul celor istorice, aparent legate de un context temporal precis, dar, în fond, extrăgând din materialitatea acestuia tocmai „exemplaritatea" ce le absolvă de cronologie[19].

Deplasările aplicate spre interpretarea legendei culte și a „antilegendei" oferă anvergură poeticii de gen pe care o construiește Silviu Angelescu, ajungând până la prezentarea figurii lui Vlad Țepeș ca erou de legendă și de antilegendă[20], prezentare ce servește, pe de o parte, la verificarea identității speciei folcloristice a legendei și, pe de altă parte, la situarea corpus-ului legendar despre domnitorul muntean în contextul intercultural ce-l explică și-l transformă.

Fără îndoială, Silviu Angelescu rămâne în istoria etnologiei românești mai ales prin coerența și pertinența contribuțiilor sale teoretice, în linia analizei hermeneutice de text practicate mai ales de Mircea Eliade, dar la care se adaugă rafinamentul unui filolog și scriitor lipsit de complexe față de tendințele de interpretare la modă în epoca sa. Autorul *Portretului literar* nu e structuralist, semiotician ori performativist cu tot dinadinsul, ci preia liber sugestii din cele trei paradigme, având grijă să-și respecte întotdeauna „materia": mentalul tradițional și formele de expresie folclorice. Ca și colegul său de generație și de catedră universitară, profesorul Nicolae Constantinescu, Silviu Angelescu acordă o atenție specială relației dintre folclor și literatura cultă, schițând, printre rânduri, contururile flexibile ale unei antropologii literare *sui generis*.

Revenind la perspectiva unui discipol și fost student al profesorului Silviu Angelescu la Facultatea de Litere a Universității din București, propunem câteva atribute definitorii pentru „leul în iarnă" căruia i se datorează consolidarea statutului etnologiei în învățământul românesc superior după 1990: „om al cetății", „om de construcție", „deschizător de drum profesional", „om cumpătat și înțelept", „om elegant și sensibil", „om generos și spiritual, cu darul zicerii memorabile".

Încheiem acest profil de etnolog universitar în nota uneia dintre „zicerile memorabile" ale profesorului Silviu Angelescu, din discursul rostit la decernarea titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității din Pitești: „Tinerii au întotdeauna nevoie de modele, iar o societate care se respectă are nevoie de un sistem de valori bine stabilit și riguros supravegheat"[21].

[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 81.
[21] http://upitmedia.ro/index.php/evenimente/item/688-prof-univ-dr-silviu-angelescu-universitatea-bucuresti-doctor-honoris-causa-al-upit, accesat pe 6.05.2020.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

V. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

EXPOZIȚII

Monumente istorice ale vechiului oraș al aromânilor, Moscopole, prezentate într-o expoziție de fotografii, Institutul Cultural Român, vernisaj 11 mai 2020, online, realizată de Emil Ţîrcomnicu și Cătălin Alexa.

DOCTORATE

În prezent, în Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, își pregătesc tezele patru doctoranzi, sub coordonarea științifică a acad. Sabina Ispas:

Lucian I. Drăghici, *Folclorul tranșeelor. Percepțiile țăranilor-soldați asupra „Marelui Război", reflectate în cultura tradițională românească*;

Carmen Elena M. Bulete (căs. Șerban), *Personalitatea cercetătorului Al. I. Amzulescu și procesele de inovare metodologică în studierea cântecului epic. Aplicare asupra patrimoniului din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu"*;

Cristina A. Neamu (născ. Romano, căs. Damaschin), *Dinamica arhivelor de folclor multimedia în perspectiva proceselor sociale din mileniul al treilea*;

Ana Gabriela I. Vlad, *Imaginarul emigrației românești. Profilul unor comunități în căutarea identității. Studii de caz*.

PLAN DE CERCETARE
2020

PROGRAMUL I

SINTEZELE DOMENIILOR ETNOLOGICE
Folcloristică, etnografie, etnomuzicologie, etnocoreologie

Proiect nr. 1 – *Etnologie românească. Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare şi muzicale*

– *Etnologie românească*. Volumul IV. *Căsătoria.* Partea a 2-a: *Căsătoria și nuntirea. Perspectivă culturală* – autori: folcloristică – Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Radu Toader, Iulia Wisoşenschi, Florența Simion, Anca Vrăjitoriu; etnomuzicologie – Mihaela Nubert Cheţan, Constantin Secară; etnocoreologie – Cristian Mușa. Activități: reconfigurarea capitolelor tematice și repartizarea responsabilităților, identificări în Arhiva IEF, bibliografie, dezbateri.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, Bucureşti, p. 339–347

https://biblioteca-digitala.ro

Proiect nr. 2 – ***Corpus de documente etnografice româneşti (DER)***

Vol. I. ***Oltenia*** – (seria) *Mijloace de existenţă – Tehnică ţărănească. Meşteşuguri şi instalaţii ţărăneşti* – autori: Ionuţ Semuc, Alexandru Iorga, Cezar Buterez;

Vol. II. ***Banat, Crişana, Maramureş*** – (seria) *Mijloace de existenţă. Alimentaţia* – autori: Laura Toader, Cătălin Alexa – identificare surse, proiectare;

Vol. II. ***Banat, Crişana, Maramureş*** – (seria) *Mijloace de existenţă. Ocupaţii* – autori: Emil Ţîrcomnicu, Lucian David, Adelina Dogaru;

Vol. II. ***Banat, Crişana, Maramureş*** – (seria) *Arta şi portul popular* – autor: Corina Mihăescu – documentare, identificare surse;

Vol. III. ***Transilvania*** – (seria) *Arta și portul popular* – autori: Alina Ciobănel, Georgiana Onoiu – identificare surse, proiectare.

Proiect nr. 3 – ***Colecţia naţională de folclor (CNF)***

A) Folcloristică (CNF)

– *Naraţiuni despre reprezentări legendare fantastice. Reprezentări antropomorfe religioase creştine* – **Vol. II.** *Personaje biblice ale Noului Testament – de la canonic la apocrif și folcloric. Tipologie comentată și corpus de texte* – autori: Sabina Ispas (*Dumnezeu*), Nicoleta Coatu (*Sf. Ion*), Laura Iliescu (*Maica Domnului*), Radu Toader (*Apostolii Petru și Pavel)*, Iulia Wisoșenschi (*Apostolul Andrei*), Florența Simion (*Iuda*), Irina Balotescu *(Arhanghelii, Moartea),* Mariana Ciuciu (*bibliografie și indice*). Urmărirea proceselor de cercetare aflate în desfășurare, asigurarea unei corecte și eficiente colaborări între specialiști: Nicoleta Coatu, Sabina Ispas;

– *Lirica de haiducie. Antologie* – autori: Carmen Bulete, Raluca Potârniche – documentare, proiectare.

B) Etnomuzicologie (CNF)

– *Studiul etnomuzicologic al jocurilor din Căluș*. *Căluşul propriu-zis* – autori: Mihaela Nubert Cheţan – perspective teoretice, construcţii tipologice, redactări parțiale; Raluca Potârniche – transcrieri; Lavinia Frâncu – cartografiere.

– *Căluşerul ardelenesc* – autor: Constantin Secară.

– *Muzicile ceremonialelor nupțiale (Concepte, tipologii, antologii)* – autor: Marin Marian Bălaşa.

– *Îmbogățirea bazei documentare etnomuzicologice din AIEF* – transcrieri muzicale: Lavinia Frâncu, Andrada Iordache.

Proiect nr. 4 – ***Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc***

– *Secţiunea curentă* – excerptarea materialelor din periodicele importante pentru domeniile etnologice: Carmen Șerban, Mariana Ciuciu, Armand Guţă, Anca Vrăjitoriu, Lavinia Frâncu, Andrada Iordache (Titlurile periodicelor care vor fi lucrate au fost fixate de dr. Rodica Raliade, care a coordonat proiectul până la sfârșitul anului 2019.);

– *Valorificarea surselor bibliografice. Folclorul în revista „Grai și suflet”* – autor: Armand Guță.

https://biblioteca-digitala.ro

PROGRAMUL II

PATRIMONIUL CULTURAL ŞI INFORMAŢIONAL, IMATERIAL ŞI MATERIAL, AL ARHIVEI DE FOLCLOR ŞI ETNOGRAFIE
Actualizare, modernizare, sistematizare, conservare, valorificare

Proiect nr. 1

A) ***Consemnare, sistematizare, conservare, valorificare – fondurile Arhivei de Etnografie și Folclor.*** Colectiv: Cristina Damaschin (custode), Ioana Fruntelată, Radu Toader, Iulia Wisoşenschi, Mariana Ciuciu, Carmen Șerban, Raluca Potârniche, Anca Vrăjitoriu, tehn. imagine Ion Șerban, operatori sunet Claudiu Roșiu, subing. Florentina Herghelegiu. Urmărirea proceselor de cercetare aflate în desfășurare, asigurarea unei corecte şi eficiente colaborări între specialişti, repartizarea sarcinilor specifice – Sabina Ispas.

Date fiind caracteristicile materiale – fizice, chimice, tehnice şi de alt tip – specifice documentelor-suport pe care sunt tezaurizate piesele de patrimoniu intangibil, activităţile desfăşurate de acest colectiv necesită o pregătire diferită, în multe privinţe, faţă de cea a cercetătorilor din alte colective de lucru: familiarizarea cu tehnici de conservare, copiere şi redare specifice, dobândirea unor cunoştinţe speciale referitoare la formele de exprimare a culturii tezaurizate în AIEF, specificul culturii etnice, definită din perspectivele folcloristicii, etnomuzicologiei, etnocoreologiei, etnografiei. (În situația AIEF, cultură românească, a minorităților de pe teritoriul României actuale, a românilor din afara granițelor, alte culturi etnice față de care specialiștii au sarcini de cercetare.) Proiectul are particularităţi care îl individualizează.

Activităţi: primirea documentelor noi, actualizări, evidenţe, clasificări tematice, indexare; scanarea fondurilor de documente (pentru conservare); copiere în sisteme analogic şi digital; verificarea stării tehnice şi a calităţii înregistrărilor; audiţii, proiecţii, asigurarea bazei sonore şi de imagine pentru cercetare; valorificare; întreţinerea şi depanarea aparaturii; elaborarea unor normative pentru evaluarea documentelor și evaluarea acestora; elaborarea normelor pentru indexare, clasificare, sistematizare în AIEF etc.

În absenţa unor fonduri cu destinaţie expresă pentru aceste tipuri de activităţi, cercetătorii şi tehnicienii sunt obligaţi să găsească proceduri şi mijloace prin care să fie înlocuită şi suplinită lipsa aparaturii şi a suporţilor moderni, precum şi alte solicitări, specifice AIEF – activitate permanentă.

B) ***Valorificarea fondurilor documentare din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”.*** **Ediții comentate (studii, antologii, ediții critice, material audio)**

– *Cătănia, viața de tabără militară și războiul. Lecturi etnologice din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor* (Valorificarea documentelor inedite din AIEF) – autor: Radu Toader;

– *Micromonografie folclorică a unei personalități purtătoare de cultură orală aromână* (Valorificarea documentelor inedite din AIEF) – autor: Iulia Wisoșenschi;

– *Narațiuni cu și despre animale* – autor: Mariana Ciuciu – identificare, consemnare.

– *Ilarion Cocișiu, Ritmul colindelor din Ardeal* (AIEF: ms. 73, ds.1, ds. 9, ds. 17; ms. 8533). Ediție critică – autor: Marian Lupașcu;

– *Scrisori din fondurile AIEF* – autor: Cristina Neamu – identificare, consemnare;

– *Chestionatul Th. Speranția* – autor: Ioana Fruntelată – proiectare.

https://biblioteca-digitala.ro

Proiect nr. 2 – ***Culoare de cultură şi civilizaţie: Dunărea, Marea Neagră şi Carpaţii. Îmbogăţirea patrimoniului prin crearea de noi documente***

A) Îmbogăţirea patrimoniului documentar prin culegeri de folclor şi etnografie (în România, la populaţiile de pe cele două maluri ale Dunării şi din cuprinsul Munţilor Carpaţi), prelucrarea materialelor, transcrieri, sistematizări: toţi membrii colectivelor de cercetare şi tehnicienii. (Proiect realizabil numai dacă vor fi alocate fonduri pentru desfăşurarea acestui tip de activitate ştiinţifică.)

B) Mutaţii în structura obiceiurilor de familie şi a manifestărilor confesionale, în actualitate:

– *Expresii ale religiosului* – Laura Iliescu;

– *Perspective confesionale catolice* – Mihaela Nubert Cheţan;

– *Mutaţii în practicile funerare* – Florenţa Simion;

– *Mutaţii în sistemul alimentar* – Laura Toader;

– *Aromânii* – Iulia Wisoşenschi;

– *Procesiuni, pelerinaje, hramuri* – Sabina Ispas;

– Urmărirea proceselor de cercetare aflate în desfășurare, asigurarea unei corecte și eficiente colaborări între specialişti – Sabina Ispas.

C) Studierea influenţelor determinate de mass-media în dinamica fenomenului folcloric actual – etnomuzicolog Constantin Secară, etnocoreolog Cristian Mușa – activitate continuă.

D) Păstoritul în Munții Carpați. Dinamică și evoluție – Lucian David, Cezar Buterez – proiectare.

E) Comunităţi româneşti din afara graniţelor ţării – Emil Ţîrcomnicu, Alexandru Iorga – proiectare.

Proiect nr. 3 – Informatică şi memorie socială

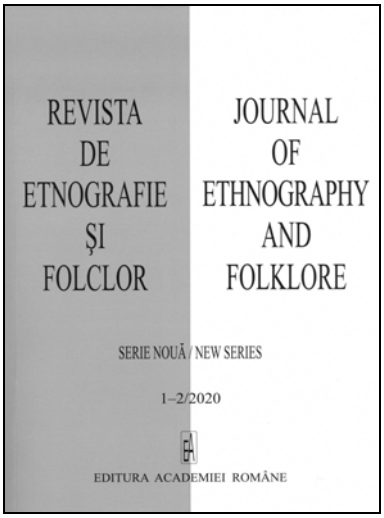
Activităţi legate de digitizarea fondurilor din AIEF (activitate permanentă) – întregul colectiv de specialişti de la arhive și din colectivele de cercetare conform sarcinilor din planul de cercetare care impun această activitate, complementar.

Proiect nr. 4. Fondul *Atlasului etnografic român*

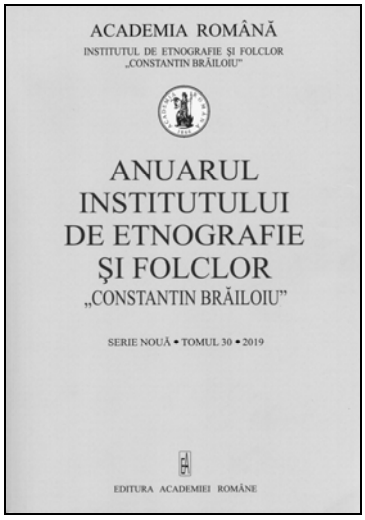
Activităţi curente în arhivă: primire materiale de teren, împrumuturi, organizare şi sistematizare a documentelor de arhivă etc. – Laura Toader.

https://biblioteca-digitala.ro

NOUTĂȚI EDITORIALE



„Revista de etnografie și folclor / Journal of Ethnography and Folklore", Serie nouă / New Series, nr. 1–2, 2020. Redactor-șef: acad. Sabina Ispas; redactor responsabil: dr. Marin Marian-Bălașa, București, Editura Academiei Române.

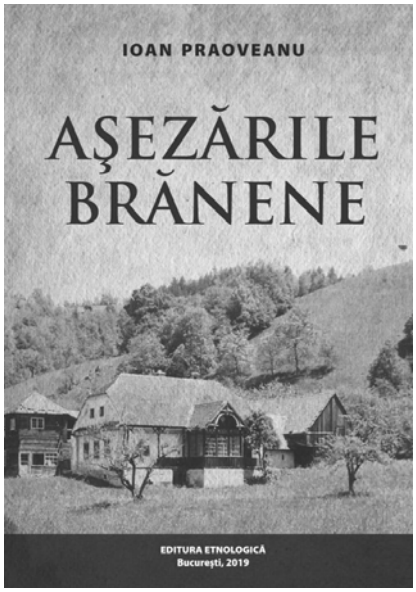


„Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", tomul 30, 2019. Redactor-șef: acad. Sabina Ispas, responsabili de număr: acad. Sabina Ispas, dr. Nicolette Coatu, București, Editura Academiei Române.

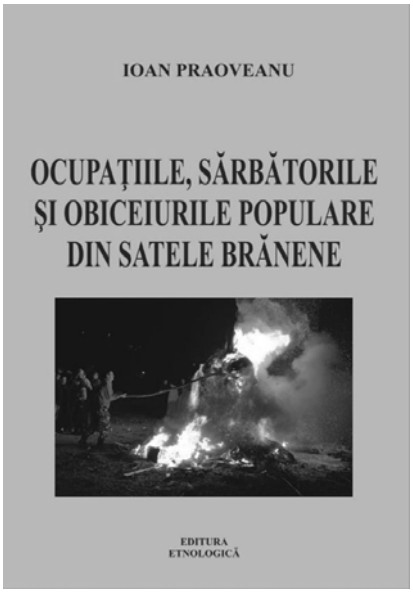
Anca Libidov, *Manuscrisele slavone de la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române. Studiu monografic și antologie de texte,* București, Editura Etnologică, 2020.

Cristian Mușa, *Aspecte ale culturii țărănești din Starchiojd. Mărturii orale și scrise,* București, Editura Etnologică, 2020.

https://biblioteca-digitala.ro

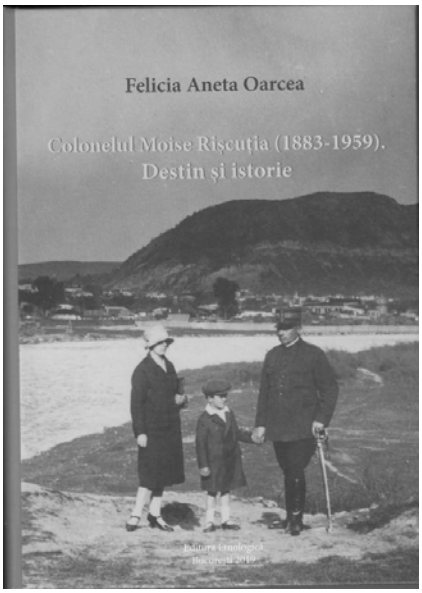


Ioan Praoveanu, *Aşezările brănene,* Bucureşti, Editura Etnologică, 2019.



Ioan Praoveanu, *Ocupaţiile, sărbătorile şi obiceiurile populare din satele brănene,* Bucureşti, Editura Etnologică, 2019.

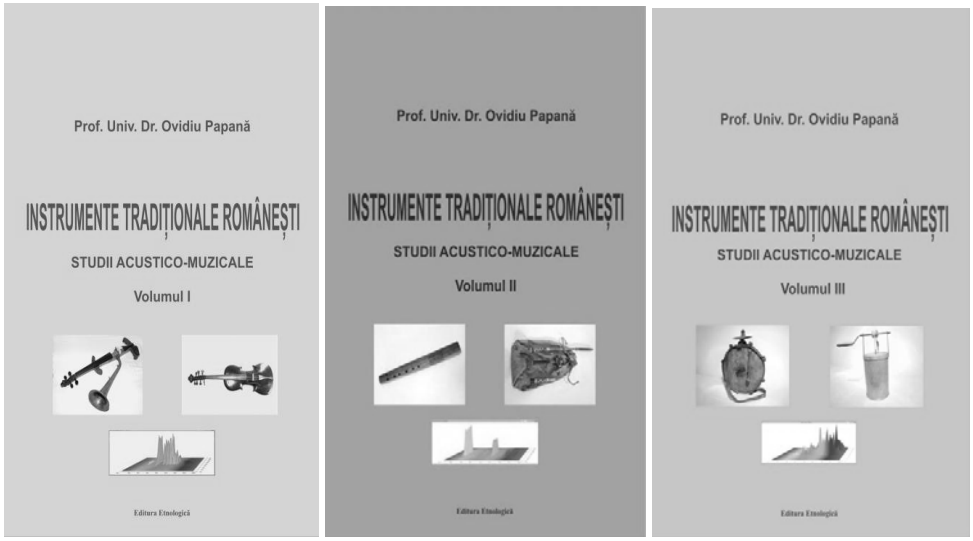
Adelina Dogaru, *Fabrica de oameni,* Bucureşti, Editura Etnologică, 2019.



Felicia Aneta Oarcea, *Colonelul Moise Rişcuţia (1883–1959). Destin şi istorie,* Bucureşti, Editura Etnologică, 2019.

https://biblioteca-digitala.ro

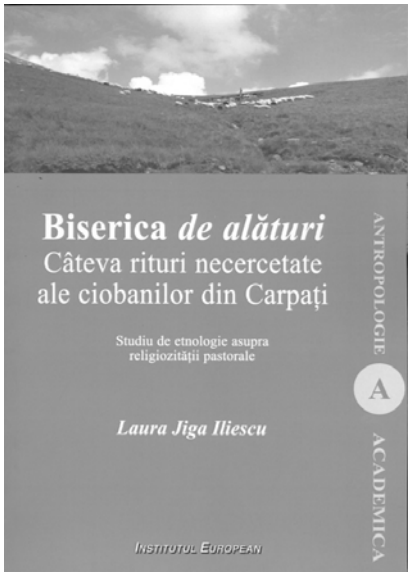
Petronela-Luminița Tucă, *Iancu Jianu. O perspectivă asupra construirii eroului,* vol. I–II, București, Editura Etnologică, 2019.



Ovidiu Papană, *Instrumente tradiționale românești. Studii acustico-muzicale,* București, Editura Etnologică, vol. I–III, 2018–2020.

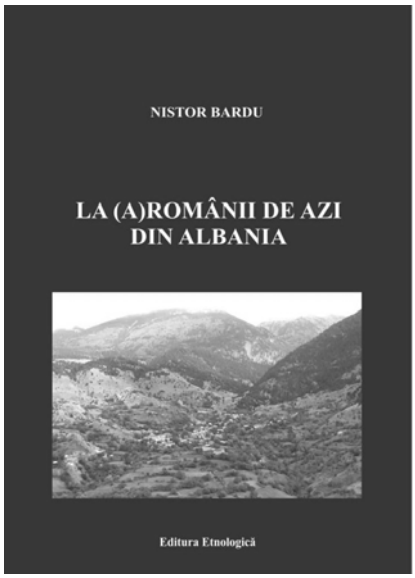
https://biblioteca-digitala.ro

Elena Maxim, *Simbolul albinei şi al produselor ei în cultura populară românească,* București, Editura Etnologică, 2019.



Laura Jiga Iliescu, *Biserica* ***de alături****. Câteva rituri necercetate ale ciobanilor din Carpați. Studiu de etnologie asupra religiozității pastorale*, Iași, Editura Institutul European, 2020.

Petar Atanasov, Radu-Mihail Atanasov, *Texte meglenoromâne,* București, Editura Etnologică, 2020.

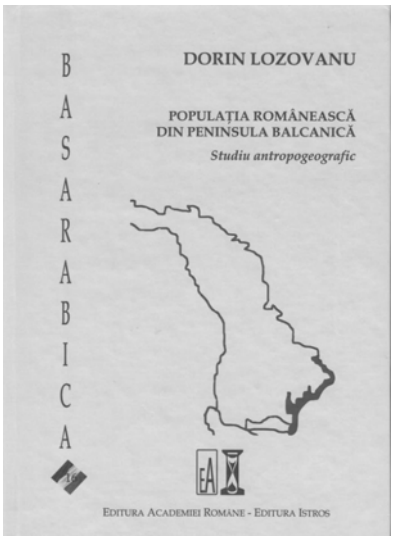


Nistor Bardu, *La (a)românii de azi din Albania,* București, Editura Etnologică, 2020.

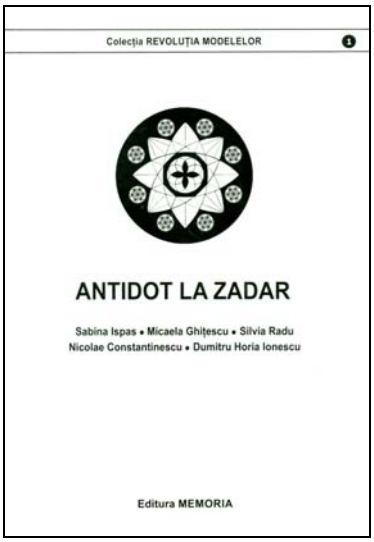
https://biblioteca-digitala.ro

. Virgil Coman, *Din istoria românilor sud-dunăreni în prima jumătate a secolului al XX-lea. Meglenoromânii,* Ediție îngrijită și notă editor Robert Stănciugel, București, Editura Etnologică, 2019.

Viorel Stănilă, *Etnopolitică și relații internaționale. Identitatea aromânească în context politico-diplomatic sud-est european,* București, Editura Etnologică, 2019.



Dorin Lozovanu, *Populația românească din Peninsula Balcanică. Studiu antropogeografic,* Colecția „Basarabica", Vol. 16, Coordonatori Victor Spinei, Ionel Cândea, București, Editura Academiei Române - Editura Istros, 2019.



Antidot la zadar, vol. îngrijit de Cristina Chirvasie, București, Editura Memoria, 2020

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MONICA BUDIȘ
(1940–2020)

A plecat dintre noi, după ce se retrăsese cumva prea devreme din profesiune, Monica Budiș, specialistă implicată în toate proiectele majore ale Sectorului de etnografie al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

Născută la Buzău, a urmat în localitate cursurile Liceului „Mihai Eminescu” și, între 1956 și 1962, pe cele ale Universității din București, specialitatea română-istorie. A predat câțiva ani limba română la mai multe școli gimnaziale din jud. Călărași, Ialomița și Dâmbovița, iar din 1964 este angajată la Institutul de Etnografie și Folclor, unde parcurge treptele profesiunii până la cea de cercetător științific principal.

Monica Budiș a avut contribuții temeinice în direcții importante științifice, metodologice, culegere de material de teren în țară, în sate românești și mixte etnic, și în străinătate, la comunitățile românești, elementele cercetate fiind prezentate cartografic, în sinteze, studii și comunicări de etnografie, etnologie și etnolingvistică, monografii tematice.

Ca metodologie, a realizat, în diverse etape, în exclusivitate, chestionarele de *Gospodărie* care au ghidat culegerile de teren pe această temă realizate pentru *Atlasul etnografic român*, le-a prezentat în ședințe publice ale sectorului și a verificat, pe parcurs, realizarea lor. A conceput și a elaborat, în colaborare, proiectul general original al seriei *Habitatul* din cadrul *Documentelor etnografice românești*, și partea de *Gospodărie* din primele două volume ale seriei, *Oltenia* (vol. I) și *Banat, Crișana, Maramureș* (vol. II). Lucrările personale, cum este cea din 1989, *Structura și funcțiile gospodăriei rurale românești, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – prima jumătate a secolului al XX-lea*, prezintă o sinteză complexă inedită metodologic și un reper de la care să pornească toate studiile pe tematică similară sau tangențială.

Pentru *Atlasul enografic român* a efectuat, timp de mai mulți ani, culegeri de teren, practic, în toate zonele țării, în cele mai diverse areale etnografice, în aproape o sută de localități rurale, iar materialul existent în chestionarele depuse la arhivă este bogat și foarte divers. De asemenea, a lucrat în mai mult de cincizeci de

Anuar IEF, serie nouă, tom. 31, 2020, București, p. 349–392

https://biblioteca-digitala.ro

sate din Clisura Dunării, jud. Argeș, Buzău, Bistrița-Năsăud etc. pe mai toate temele de interes etnografic. A cercetat sate românești din afara granițelor actuale, în Timocul bulgăresc, și a adus și a publicat material de sinteză care a scos la iveală particularități neștiute ale comunităților.

La *Atlasul enografic român* a excerptat, sistematizat și concentrat material, a lucrat hărți de probă și a publicat 32 de hărți în formă finală, din tematici variate: *Așezări*, *Gospodărie* (cele mai multe), *Ocupații*, *Alimentație*, *Artă populară*. Este de menționat că hărțile sunt diverse și, ca prezentare, sunt cele care arată prezența sau absența în anumite zone a unor elemente, unele care evidențiază trăsături definitorii și foarte multe cartografieri complexe de tipologii, adevărate studii sintetice de etnografie, cum sunt cele din ciclul *Structura și funcțiile gospodăriei* sau *Construcția pereților din pământ la anexele gospodărești*. Preocupările de etnolingvistică, ce consemnează termeni și răspândirea lor teritorială, apar, practic, în multe hărți, ca *Împărțirea și denumirea termenilor din moșia satului, Denumirea elementelor șarpantei, Preparate din carne – Denumiri zonale.*

Paralel cu efortul dedicat realizării lucrărilor colective, Monica Budiș a participat prin studii, comunicări științifice în țară și străinătate, la activitatea comunității etnologice. Multe dintre materialele publicate în „Revista de etnografie și folclor" ori în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor" prezintă elemente noi de definire a domeniului pe care l-a cercetat, așa cum sunt: *Criterii de zonare etnografică a gospodăriei rurale tradiționale*, *Obiceiuri de construcții în Subcarpații de curbură*, *Definirea conceptelor de: așezare, sat, vatră...*sau *Sisteme tradiționale de agrimensură.* Preocupată de noțiuni fundamentale ale disciplinei noastre, a studiat atent lucrările înaintașilor: *Ipostaze ale locului și spațiului în gândirea unor etnofilosofi și etnologi români.*

Volumul *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc* este redactat în urma cercetărilor de teren din zonă, o carte amplă, cu materiale inedite, cu structură bine definită, care evidențiază identitățile etnice și particularitățile grupurilor studiate, cu o imagine finală bine articulată.

Celelalte cărți cuprind rezultatele unor ani întregi de căutare a datelor de teren, de asamblare, sistematizare, elaborarea de concepte referitoare la preocuparea care a dominat activitatea științifică a Monicăi Budiș, **gospodăria rurală românească**, compusă din tot ce există între împrejmuirile care adăpostesc locuința și anexele, pe care autoarea o definește, ca o „...microunitate complexă, componentă structurală indispensabilă a așezării (satului)... cadru creator și consumator al întregului proces de civilizație și cultură al unei comunități rurale..." (*Gospodăria rurală din România*, București, Editura Etnologică, 2004, vol. I, p. 27). Este vorba de *Microcosmosul gospodăresc* și *Gospodăria rurală din România* (două volume), sinteză dintre sistemul obiceiurilor de construcție și al riturilor și practicilor magice și religioase, scut protector al familiei ce va locui în noua gospodărie, care sunt studiate alături de materialele și tehnicile de construcție, structura gospodăriei, prezentate la nivelul unităților etologice fundamentale, satele. Contribuția Monicăia Budiș este una dintre

https://biblioteca-digitala.ro

cele mai importante în studierea satului românesc de la sfârșitul secolului al XIX-lea și secolul al XX-lea, până în anii 1990.

Tot ce a cercetat și elaborat a fost lucrat cu respect pentru o strictă acuratețe științifică și prezintă dovada unei cunoașteri temeinice a domeniului de studiu prezentat, reală capacitate de a cuprinde și asambla toate elementele importante ale temei tratate.

Monica Budiș a fost un specialist complet, foarte bună cunoscătoare a realităților rurale, temeinic documentată teoretic, inițiatoare cu importante contribuții în domenii esențiale ale disciplinei sale. Dar am pierdut nu numai un om de știință cu merite de necontestat, ascunse de o mare modestie care, poate, ar fi meritat o mai mare recunoaștere, ci și o colegă minunată, întotdeauna disponibilă să dea o mână de ajutor, o persoană pe care te puteai mereu bizui. A plecat însoțită de gândurile noastre de prietenie și din suflet, de profunde păreri de rău.

ALINA IOANA CIOBĂNEL

https://biblioteca-digitala.ro

MIHAI DĂNCUȘ
(1942–2020)

La sfârșitul lunii lui Cuptor, în data de 31 iulie 2020, a plecat spre eternitate Mihai Dăncuș muzeograf, etnograf, etnolog, profesor şi cercetător, director al Muzeului Maramureșului din Sighetu Marmației, vreme de aproape 35 de ani.

Mihai Dăncuș s-a născut la 10 februarie 1942 în localitatea Botiza, județul Maramureș, într-o familie de preoți greco-catolici cu ascendenți în nobilimea maramureșeană încă din secolul al XIV-lea.

Studiază la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Filologie, iar din 1998 devine *doctor în etnografie și folclor* în cadrul aceleiași universități.

Din 1969 este muzeograf la Muzeul Maramureșean din Sighetu Marmației, iar din 1977 director până în anul 2011. Imediat după încadrare a urmat cursurile postuniversitare şi apoi de atestare ca muzeograf-etnograf, iar lucrarea de absolvire s-a intitulat: *Tematica Muzeului Arhitecturii Populare Maramureşene* (Bucureşti, 1974).

În tot acest timp a lucrat la evidenţa ştiinţifică a obiectelor muzeale, a organizat şi sistematizat colecţiile muzeale. Împreună cu Francisc Nistor şi un colectiv de la Muzeul de Artă Populară din Bucureşti a elaborat planul tematic al expoziţiei de bază (care s-a deschis în iarna anului 1971). Paralel cu această muncă, până în anul 2010, a investigat permanent zona Maramureșului, făcând campanii de achiziţii şi achiziţii de peste 12.500 de obiecte muzeale, dar şi o serie de cercetări, adunând un bogat material documentar (clişee fotografice alb-negru, diapozitive color, filme etnografice, fişe de teren etc.).

După deschiderea expoziţiei de bază a muzeului şi organizarea ştiinţifică a colecţiilor, împreună cu Francisc Nistor a trecut la investigarea zonei pentru înfiinţarea Secţiei de arhitectură populară în aer liber. În urma cercetărilor întreprinse a fost identificat un bogat fond de monumente de arhitectură populară din care a reuşit să achiziţioneze peste 87 de obiective. A reuşit să materializeze acest grandios proiect prin montarea primelor 27 de obiective mari de arhitectură populară, până la 31 mai 1981, când s-a deschis muzeul în aer liber cu ocazia Zilei Internaţionale a Muzeelor, în prezenţa ICOM (Consiliul Internaţional al Muzeelor), directori de muzee și specialiști.

În cadrul Muzeului Satului Maramureşean a reuşit să formeze o şcoală de conservare şi restaurare a monumentelor din lemn prin prof. Aurel Moldoveanu.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe lângă muncitorii noştri restauratori au fost specializaţi aici şi alţi conservatori de la alte muzee din ţară. Împreună cu echipa de muncitori restauratori a participat la restaurarea unor obiective importante pe plan naţional şi internaţional.

A fost Preşedintele Asociaţiei Folcloriştilor şi Etnografilor din Judeţul Maramureş, sub egida căreia se desfăşurau marile festivaluri folclorice anuale: *Tânjaua de pe Mara*, *Hora de la Prislop*, *Festivalul de datini şi obiceiuri de iarnă MARMAŢIA*, dar şi numeroase manifestări ştiinţifice. Din anul 1997 a devenit membru de onoare al Asociaţiei Europene a Muzeelor în Aer Liber, Elveţia (ICOM-UNESCO), membru fondator şi preşedinte al Asociaţiei Naţionale a Muzeelor în Aer Liber din România, din anul 1990 preşedinte al Asociaţiunii pentru Cultura Poporului Român din Maramureş. A fost cooptat la Smithsonian Folklife Festival Washington, SUA, unde împreună cu restauratori ai muzeului a prezentat o biserică maramureşeană. A fost profesor asociat în cadrul Universităţii Babeş-Bolyai şi a Universităţii de Nord Baia Mare, unde a condus zeci de lucrări de licenţă şi masterat.

A elaborat tematicile ştiinţifice de organizare la Muzeul Etnografic al Maramureşului, Muzeul Satului Maramureşean (împreună cu Francisc Nistor, fost director al Muzeului Maramureşean). A înfiinţat şi inaugurat Casa muzeu dr. Ioan Mihalyi de Apşa, Muzeul culturii şi civilizaţiei evreieşti din Maramureş – Casa muzeu Elie Wiesel, dar şi muzeele sătesti de la Săpânţa, Vadu Izei, Giuleşti, Bârsana, Ieud.

În toată această perioadă a întreprins numeroase cercetări de teren în satele maramureşene şi nu numai, dar şi cercetări interdisciplinare în Maramureş: pe Valea Cosăului (sub conducerea academicianului Mihai Pop), Poienile Izei, cercetările pentru realizarea *Atlasului etnografic* al României, dar şi în alte zone ale ţării: Moldova, Caraş-Severin, Oaş, Dobrogea. A participat la numeroase simpozioane naţionale şi internaţionale (Franţa, Italia, Olanda, Germania, Suedia, Ungaria, Elveţia, Cehoslovacia, Ucraina, SUA, Austria etc.).

A publicat 14 cărţi şi sute de articole în reviste de specialitate din ţară şi străinătate. Este fondator al publicaţiilor „Acta Musei Maramorosiensis” (2002) şi „Tradiţii şi patrimoniu” (2001) şi al hebdomadarului „Tribuna Marmaţiei” (24 dec. 1989–1991). A participat la numeroase conferinţe naţionale şi internaţionale (SUA, Italia, Anglia, Cehia, Ungaria, Elveţia, Suedia, Olanda, Franţa, Austria) pe teme de etnologie, folclor, muzeologie. A primit numeroase distincţii şi medalii: Medalia Jubiliară a Universităţii din Freiburg (Germania); Premiul Patrimoniului Cultural Naţional „Gheorghe Focşa” pe anul 2001; Premiul Patrimoniului Cultural Naţional „Tancred Bănăţeanu” pe anul 2002; Ordinul „Meritul cultural” în gradul de „Mare Ofiţer”, categoria H, „Cercetare ştiinţifică” (2004); titlul de „Cetăţean de Onoare” al municipiului Sighetu Marmaţiei, al comunelor Bârsana şi Bogdan Vodă; Medalia vizitei Papei Ioan Paul al II-lea (7–9 mai 1999), nenumărate medalii şi medalii jubiliare de la muzeele din ţară şi străinătate.

Muzeul sighetean a cunoscut, în dezvoltarea şi evoluţia sa, 8 etape importante, iar etapa „Mihai Dăncuş” a fost cea mai înfloritoare, muzeul având cea

https://biblioteca-digitala.ro

mai amplă dezvoltare și recunoaștere atât pe plan național, cât și internațional. Mihai Dăncuș a fost una dintre figurile de intelectuali care s-a impus în a doua jumătate a secolului al XX-lea, ca unul dintre întemeietorii muzeologiei maramureşene, directorul celei mai importante instituții de cultură și civilizație a Maramureșului istoric: *Muzeul Maramureșului* și, cum frumos spunea dr. Camelia Burghele, unul dintre „patriarhii" etnografiei românești, iar noi îl putem numi simbolic „Patriarhul satului primordial al Maramureșului".

La împlinirea vârstei de 70 de ani, în 2013, Biblioteca Județeană „Petre Dulfu" i-a dedicat un documentar aniversar, intitulat „Mihai Dăncuş: documentar biobibliografic aniversar", în Seria „Personalităţi maramureşene – aniversări", realizat în cadrul Serviciului de Informare Bibliografică şi Documentară al bibliotecii, de Aristiţa Borbei şi Liana Pop, prin grija directorului Teodor Ardelean, iar Muzeul Maramureșului, în 2017, i-a dedicat un număr al anuarului muzeului „Acta Musei Maramorosiensis", al cărui inițiator a fost, la împlinirea a 15 ani de la prima apariție.

Aducem un ultim omagiu muzeografului, profesorului, etnografului, cercetătorului Mihai Dăncuş, care a lăsat în urmă o viață de om și realizări pe măsură, care îl vor consacra între cercetătorii Maramureșului, ai țării și, de ce nu, ai lumii. Prin valoarea sa profesională și umană a contribuit, în mod esențial, timp de aproape cinci decenii, la dezvoltarea, valorificarea și consolidarea a tot ce înseamnă azi Muzeul Maramureșului din Sighetu Marmației, dar și pentru dăruirea cu care a promovat valorile și cultura autentică maramureșeană la numeroasele simpozioane și sesiuni științifice la care a participat atât în țară, cât și în întreaga lume. A lăsat în urmă o serie de lucrări în manuscris și proiecte, pe care, din păcate, nu a mai reușit să le finalizeze.

Mihai Dăncuș a avut o forță de viață pe care a dăruit-o în slujba binelui public și muzeului pentru care a trudit și ale cărui interese le-a așezat mereu deasupra propriilor dorințe și mereu deasupra familiei, fiicelor sale, pe care le-a iubit enorm de mult. Și-a făcut datoria în mod exemplar, o datorie pe care și-o asumase.

Spun cu mândrie că am avut bucuria și șansa de a-l cunoaște direct pe Mihai Dăncuș, de a fi lucrat alături de dânsul; sub aripa lui m-am format profesional în toți acești ani, și nu puțini… 20 de ani. Am cunoscut un om loial, echilibrat, cu umor și ironie blândă, un suflet nobil, un prieten adevărat. Eu, personal, îi port o recunoștință profundă pe care am datoria să o mărturisesc și pe această cale. Lasă un gol greu de umplut în instituția noastră, dar și în sufletele și inimile celor care l-am iubit și prețuit. Îi vom purta, mulți ani de-acum înainte, o amintire vie.

Profesorul Ioan Opriș spunea că *un învățat nu poate fi omagiat decât prin cuvinte de laudă*. Nimic mai adevărat. Iar noi, generația mai tânără, nu putem decât să respectăm memoria *omului* Mihai Dăncuș, să valorificăm ce ne-a lăsat moștenire *etnograful* Mihai Dăncuș și să-l apreciem pe cel care a fost *învățatul* Mihai Dăncuș.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru noi și pentru Maramureș va rămâne mereu unul dintre cei mai valoroși etnografi pe care România i-a avut.

Nicolae Iorga spunea: „ceea ce este interesant la muzeu nu este faptul, care e poveste ca oricare alta, ceea ce interesează este felul cum realitatea a fost văzută și interpretată, cum sufletul artistului s-a coborât în lumea aceasta, cum a înțeles-o, cum a reprodus-o, întrebuințând nota acea personală ce se găsește în sufletul oricărui om care este într-adevăr om”.

Dumnezeu să-l odihnească și să-l aibă în paza Sa, iar noi să-l pomenim și să-i păstrăm, vie și neștearsă, amintirea!

MIRELA ANA BARZ

https://biblioteca-digitala.ro

LA CENTENARUL LUI ADRIAN FOCHI (1920–1985)
TRISTUL DESTIN AL UNOR CĂRȚI ALE SALE

Deși a publicat și alte lucrări, precum *G. Coșbuc și creația populară* (1971), *Recherches comparées de folklore sud-est européen* (1972), *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești* (1975), *Estetica oralității* (1980), *Femeia lui Putiphar (K 2111). Cercetare comparată de folclor și literatură* (1982), *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice* (1984), *Cântecul epic tradițional al românilor* (1985), deși a publicat *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, I (1800–1891)* (1968) și câteva ediții, ca I.U. Jarník, Andrei Bârseanu, *Doine și strigături din Ardeal,* ediție definitivă de... (1968) și *Miorița (Texte poetice alese),* antologie, prefață și bibliografie de ... (1980), deși a publicat toate aceste cărți, Adrian Fochi (26 oct. 1920−5 oct. 1985, București) a considerat că lucrarea care-l reprezintă mai mult este *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte,* cu un studiu introductiv de Pavel Apostol (Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, 1106 p., tiraj 2600 de exemplare, format 20/26). Că este lucrarea care îl reprezintă mai mult a fost și este și opinia celor care-i cunosc activitatea.

În 1964 au apărut două lucrări fundamentale consacrate baladelor populare, monografia lui Adrian Fochi și *Balade populare românești*, introducere (p. 5−100), indice tematic și bibliografic și antologie de Al. I. Amzulescu (I, 470 p., II, 522 p., III, 546 p.). Aflându-mă ca redactor în primul an (1963) la Editura pentru Literatură, unde a apărut trilogia acestuia, îmi amintesc bine că directorul Ion Bănuță, redactorul-șef Mihai Șora și redactorul de carte Ioan Șerb au avut unele observații critice privind studiul introductiv al lui Amzulescu, rezerve care priveau, cu precădere, citarea prea multor folcloriști din răsărit, însă obiecțiile editurii n-au condus nici la eliminarea, nici la tăieri din textul studiului introductiv.

Astfel a fost tratată monografia lui Adrian Fochi la Editura Academiei, unde s-au folosit toate formele de intimidare, de descurajare a debutantului care era autorul, practici pe care el le-a suportat și despre care n-a scris nimic, după câte știm. Trebuie să-i fi vorbit prietenului și colegului său de la institut, fiindcă iată ce a scris acesta, după mulți ani de la evenimente, în cartea sa, *Mioriţa* (București, Editura Etnologică, 2005, p. 209–212): „Ca unul ce m-am aflat în situația de a cunoaște din destul de aproape marile greutăți cu care s-a confruntat pe atunci total necunoscutul A. Fochi, mistuit de o profundă, neîntrecută și aproape maladivă (!) pasiune și pornire spontană pentru această capodoperă a folclorului nostru−*Mioriţa,*

https://biblioteca-digitala.ro

afirm, *în deplină cunoștință de cauză*, că, după uriașul volum de muncă asiduă depusă de A. Fochi ca un veritabil *bossuetusaratro*... pentru adunarea de pretutindeni a textelor și după realizarea cu pătimașă migală a studiului, o osteneală poate că tot atât de chinuitoare, dacă nu chiar mai mult (!), a trebuit să ducă, ani grei, pentru a birui pe atunci insurmontabilele adversități, ba chiar piedici din partea preavigilentelor furci caudine ale tuturor vămilor redacționale-editoriale, cu atât de supărătoarele, interminabilele, mereu suspicioasele cerințe și pretenții, tot mai ascuțite, de revizii și schimbări aproape fără drept de apel în procesul lecturii și cenzurii preventive a *tuturor* textelor care aspirau la lumina tiparului în acei ani grei, mai cu seamă în *supraexigentul* for al Editurii Academiei".

Și totuși de ce a fost tipărită cartea lui Adrian Fochi? Al. I. Amzulescu explică astfel faptul: „În cele din urmă a fost o adevărată fericire, și aproape un miracol, că, în genere, după ingerințele tăioase – la propriu! – ale... obsedantului deceniu s-a ivit tocmai atunci și nesperata, salvatoarea detentă conjuncturală cu acea dulce... slăbire de hățuri din jurul anului 1964. Dacă aceasta ar fi lipsit, poate că și astăzi *marea* monografie a lui A. Fochi ar fi zăcut, neștiută, pierdută în obscuritatea manuscrisului!" Credem că Amzulescu se referă la un eveniment politic „din aprilie 1964, Plenara Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, care a adoptat *Declarația cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale,* prin care P.M.R., în speță România, și-a proclamat independența în raport cu Partidul Comunist al Uniunii Sovietice și U.R.S.S. și nu a mai admis amestecul în treburile interne ale țării". Am citat după Doru Dumitrescu, Mihai Manea, *Personaje și personalități ale istoriei*. *Dicționar enciclopedic* (Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 2009, p. 328). Evenimentul amintit a dus și la o slăbire a șurubului în domeniul cultural-literar. Mi-amintesc că am participat atunci, în clădirea Academiei de Studii Social-Politice „Ștefan Gheorghiu" la o expunere a amintitei declarații, prilej cu care au vorbit doi politicieni de la vârf, Emil Bodnăraș, prim-vicepreședinte al Consiliului de Miniștri, și Constanța Crăciun, de mulți ani responsabilă cu domeniul culturii. Din partea Editurii pentru Literatură, a vorbit directorul Ion Bănuță.

Este posibil ca evenimentul politic amintit să fi decis trimiterea la tipar și apariția cărții lui Fochi. Mai există însă și o altă explicație: Editurii Academiei i-a reușit, printr-un act samavolnic, plasarea, în fața monografiei, a studiului introductiv (p. 9–120) intitulat *Motivul mioritic în cultura română,* al lui Pavel Apostol, profesor de marxism la Universitatea din Cluj. Nu s-a apelat la vreun specialist de la București, ca Mihai Pop, Ovidiu Bîrlea, I. C. Chițimia, Al. I. Amzulescu, Emilia Comișel sau Elisabeta Moldoveanu, una dintre acestea două putând să vină și cu abordarea componentei muzicale a baladei. Nu s-a apelat, de asemenea, la un mare specialist precum Ion Mușlea, de la Cluj, sau ca Petru Caraman, de la Iași. S-a apelat la un marxist, care nu avusese până atunci aplecare spre exegeza creației orale. Editura Academiei l-a ales pe Pavel Apostol pentru ca *Miorița* să fie prezentată din perspectiva teoriei marxist-leniniste.

https://biblioteca-digitala.ro

Nesatisfăcut de opiniile privind *Mioriţa* susţinute de o serie de folcloriști, etnografi, filozofi, sociologi români, Pavel Apostol face risipă de informație marxistă, citează copios din lucrări de Karl Marx și Friederich Engels, din folcloriști sovietici, ca și din oameni politici români, ca Gh. Gheorghiu-Dej. De asemenea, din marxiști contemporani atunci, precum Leonte Răutu, *Împotriva obiectivismului burghez în ştiinţele sociale* („Lupta de clasă”, 1949, nr.10), C. I. Gulian, *Sensul vieţii în folclorul românesc* (1960), Tudor Bugnariu, *Curs de materialism dialectic şi istoric*, vol. II, sub redacţia lui... (București, 1961). Dar, ce scrie P. Apostol: „în critica literar marxistă dinainte de eliberare se semnalase deja importanța motivului mioritic ca termen de raportare în aprecierea artistică a creației noastre literare”. Pe ce se bazează? Pe un singur articol, *Ţărănimea şi literatura românească* („Tineretul”, nr.1, 1935), al cărui autor nu este menționat, inclus în volumul *Tradiţii ale criticii literare marxiste în România 1930–1940*, ediție de Ileana Vrancea (București, 1962, p. 190–192). Deci, un articol de... două pagini. De altfel, toată bibliografia marxistă convocată are vagi tangențe cu *Mioriţa*. Pentru a-și susține abordarea marxistă a subiectului, autorul studiului forțează mult demonstrația, ca în finalul studiului, în care scrie că celebra cântare ar da expresie... colectivismului: „Mesajul de autentică actualitate al *Mioriţei* constă în măreția idealului uman întruchipat, care exprimă năzuința de realizare, strădania integrării active, prin muncă, în colectivitate, efortul de desăvârșire de sine al omului– prefigurare a virtuților sale creatoare, desfășurate în toată grandoarea lor abia în societatea socialistă”. Mai urmează un citat din lingvistul austriac Leo Spitzer, care nu concordă cu limbajul propagandistic al autorului acestor lozinci, copiate parcă din oficiosul „Scânteia”.

Nu valoarea monografiei lui Fochi ne preocupă în paginile care urmează, nici opiniile unor specialiști despre ea, pe care le-am publicat, împreună cu ecourile critice la celelalte cărți ale sale, în cartea noastră *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei* (RCR Editorial, 2014). Am strâns în această carte atât recenzii publicate la apariția monografiei, cât și opinii exprimate după aceea. Ne interesează aici doar opiniile despre studiul introductiv, pe care unii recenzați, ca, spre exemplu, Ion Taloș, îl amintesc în treacăt, alții, ca Vladimir Streinu, remarcă doar o componentă a lui. Cea mai amplă și incisivă este recenzia lui Pavel Ruxăndoiu, din „Revista de etnografie și folclor” (1965, nr. 2, p. 219–224). Pavel Apostol s-a exprimat, nu o dată, cu duritate despre personalități emblematice ale culturii românești. El scrie, spre exemplu, că menționarea de către corifeul de la Junimea a *Mioriţei* în recenzarea colecției lui V. Alecsandri din 1866, este „plină de tâlc”. „Explicația acestei tăceri – scrie P. Ruxăndoiu – prin faptul că eroul anonim al baladei este «înfățișat tocmai în mijlocul preocupărilor de toate zilele», pe care estetul junimist le concepea în afara artei, este evident forțată. Supărător de vulgarizatoare este la Pavel Apostol și afirmația că «interpretarea *Mioriţei*... se integrează într-o problemă mai vastă», și anume «poziția în problema agrară» (p. 31). Problema mai vastă care a integrat interpretarea motivului mioritic nu poate fi restrânsă la

https://biblioteca-digitala.ro

«atitudinea față de problema agrară», ci trebuie înțeleasă prin prisma atitudinii față de popor, în general. Mișcarea revoluționară de la 1848 a descoperit în popor forțe inepuizabile și a încercat o valorificare a lor pe plan politic și cultural. Descoperirea valorilor culturale create de popor a însemnat pentru generația de la 1848 un mod de afirmare națională și singura cale spre făurirea unei culturi originale. Prin această perspectivă trebuie privită interpretarea motivului mioritic". Recenzentul amendează, de asemenea, alte opinii ale lui Pavel Apostol, ca aceea care consideră criteriul autenticității ca „îngust-pozitivist", ori ca aceea care apreciază ca necaracteristice motivului mioritic motivele: alegoria morții și maica bătrână. Recenzentul dezavuează și unele interpretări sociologizante: „Astfel−scrie el−P. Apostol pune în legătură epoca de formare a motivului mioritic cu «zguduirea socială produsă de descompunerea forțată a satului patriarhal de obște», argumentând această ipoteză prin interpretarea omorului plănuit de ciobani ca folosire a «silniciei» caracteristice procesului de lichidare a proprietății obștești. Nu epoca în care este plasat momentul genetic, ci argumentația folosită este inacceptabilă, pentru că niciuna din variantele versiunii colind sau versiunii baladă a *Mioriței* nu implică un conflict între proprietatea obștească și cea privată. Aceeași ipoteză revine în analiza variantei lui G. Dem. Teodorescu. Autorului i se pare că varianta «dezvăluie substratul social al răzbunării *slugilor de nouă ani* împotriva stăpânului lor» și, constatând uimit, că într-un mod cu totul neașteptat în folclor, stăpânul «a devenit obiectul compătimirii», crede că a găsit o nouă explicație a momentului genetic: în epoca de formare a relațiilor feudale, «contradicțiile de clasă... n-au produs încă acea degradare a exploatatorilor», fapt care ar explica «îmbinarea prezentării realiste a conflictului de clasă [în *Miorița*] cu menținerea tonului panegiric» față de stăpânul ucis" (p. 108). Asemenea explicații – scrie recenzentul−vădesc „o cunoaștere insuficientă a materialului". Tot de cunoaștere insuficientă scrie și I. Oprișan în *Note asupra „Mioriței",* din „Revista de istorie și teorie literară", atunci când spune că „Pavel Apostol se încurcă în chiar analiza variantei Alecsandri..."

Pavel Apostol a privit cu superioritate studiul de aproape cinci sute de pagini al lui Fochi, remarcând în câteva rânduri doar corpusul de texte: „Culegerea de față, realizată prin munca îndelungată și entuziastă a lui Adrian Fochi, întrunește 930 de variante și fragmente".

Specialiștii de seamă, care au examinat atât monografia lui Fochi, cât și studiul introductiv al lui Pavel Apostol, au constatat că acesta și-a scris introducerea cu dactilograma monografiei celui dintâi pe masă. Este cazul lui Traian Herseni, care scrie, în recenzia din „Contemporanul" (25 iunie 1965) fără echivoc: „Tributar în multe privințe, pe linie de sinteză, analizelor lui Adrian Fochi, prin folosirea materialelor strânse laolaltă de acesta, și a unora din liniile de tratare, Pavel Apostol a stăruit mai ales asupra a două aspecte fundamentale: lupta de idei în jurul interpretării *Mioriței* și semnificația motivului mioritic." Că studiul lui Pavel Apostol este mult tributar monografiei lui Fochi scrie și Ovidiu Bîrlea în

https://biblioteca-digitala.ro

Istoria folcloristicii românești (1974): „Monografia e precedată de un studiu introductiv de Pavel Apostol, care, în esență, nu diferă de studiul lui A. Fochi, încât în unele cazuri nu se poate preciza dacă similitudinile ideilor se datoresc unei simple coincidențe” (p. 556).

Inclusiv când a scris că P. Apostol a preluat mult din studiul și din corpusul de texte ale lui Adrian Fochi, Traian Herseni, a devenit, în ultima perioadă a activității sale, destul de receptiv la teoria marxist-leninistă, scrie în finalul recenziei sale: „Lucrarea, ca și studiul introductiv, au reușit să confirme perspectivele care se deschid cercetărilor de etnografie și folclor în lumina materialismului dialectic și istoric. Problema *Mioriței* este situată astfel pe un teren de cercetare care, după mine, este nu numai fecund, dar singurul care poate să ducă, într-o zi, la completa ei dezlegare”. Previziune care, cel puțin până în acest moment, nu s-a adeverit. Dimpotrivă, a câștigat tot mai mult teren examinarea ei din perspectivă mitologică, precum în cartea lui Petru Ursache, *Miorița. Izvorul nemuririi* (Alcor Edimpex, 2016). Aceasta critică sever studiul introductiv al lui P. Apostol: „Pavel Apostol (1964, p. 41–45) explică mesajul ciobanului cu ajutorul unor citate din ziarul «Lupta de clasă», din documentele mai vechi sau mai noi ale partidului comunist și cu părerile despre *Miorița* dictate de Biroul Politic și ai săi sfătuitori sovietici. El vrea să ne convingă că *Miorița* oglindește ideologia politică și de clasă a țăranilor noștri care încă înainte de cucerirea Daciei de către Traian erau pătrunși de concepția marxist-leninistă”.

Singura istorie literară din care găsim câte ceva despre Pavel Apostol este aceea a lui Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine. 23 august 1944 – 22 decembrie 1989* (București, Fundația Luceafărul, I–II, 2001). Astfel, aflăm că, în 1948, „vechea universitate din Cluj este bunăoară distrusă de Constantin Daicoviciu, Emil Petrovici, Al. Roșca, Pavel Apostol, Tudor Bugnariu”, că Pavel Apostol a făcut parte din filozofii noi, ca Leonte Răutu, Ion Banu, C. Ionescu-Gulian, N. Tertulian, H. Wald, Radu Florian, în genere popularizatori ai marxism-leninismului și «socialismului științific»”, că a publicat, în 1950, în „Almanahul literar” (nr. 2–3) articolul *Teoria leninistă a reflectării și spiritul de partid de cultură*, în care corifeul „Junimii” era astfel taxat: „Ideologul coalizării burgheziei și moșierimii, Maiorescu înfățișează încarnarea desăvârșită a filistinismului strâmt, neputincios, aliat cu reacționarismul masiv al feudalismului”. Mai consultăm o dată dicționarul și aflăm că filistin este un „om mulțumit de sine, retrograd, îngâmfat și mărginit, cu o concepție dogmatică despre lume și viață”. Și totuși, lui P. Apostol nu i-a tremurat condeiul scriind astfel de inepții despre Maiorescu. Nici atunci când l-a caracterizat pe Mircea Eliade ca promotor al obscurantismului, al animalității: „Nostalgica sete a d-lui Eliade după animalitate, întoarcerea la paradisul animalității constituie indiciul sigur al înstrăinării de umanitate a ideologiei reacționare”. De astfel de atacuri au avut parte și alții: V. Voiculescu, Nichifor Crainic, Șt. Nenițescu, C. Rădulescu-Motru. A fost student al lui Lucian Blaga și și-a dat doctoratul cu marele filozof, care l-a ajutat la elaborarea tezei. Dacă, în

https://biblioteca-digitala.ro

1945, a publicat, în „Tribuna nouă”, elogiosul articol *Umanismul lui Lucian Blaga*, în care scria despre marele filozof că „investind omul cu calități și atribute ce-l singularizează în cosmos, Lucian Blaga consacră pagini de arzătoare profesiune și credință umanistă în demnitatea omului”, Pavel Apostol va deveni ulterior un dușman al lui Lucian Blaga.

Peste mai bine de un deceniu – scrie Marian Popa – „în martie 1957 Pavel Apostol trimite revistei «Cercetări filozofice» un amplu articol contra filozofului Blaga a cărui publicare e controversată. Se cere chiar și părerea lui Petru Groza, care recomandă anexarea unei note finale de delimitare a publicației de articler. Textul apare în numărul din mai.” Articlerul nu s-a rezumat la atacuri scrise. Achim Mihu, în volumul său *Maestrul și iedera* (Dacia, 1988), bazându-se pe o mărturisire pe care i-a făcut-o criticul și istoricul literar Ion Lungu, scrie: „Una dintre ipoteze este aceea că Lucian Blaga a fost suspendat ca profesor datorită unor invidii și ambiții profesionale. Dacă lucrurile stau așa, atunci actul respectiv nu conține nicio vină socială, legată de vreun organ de conducere din Universitate sau din afara ei. Această ipoteză poate fi formulată plauzibil plecând de la o mărturisire făcută nouă de publicistul Ion Lungu, care în epoca ce ne interesează a fost foarte activ în presa Clujului, la «Tribuna nouă» și la «Lupta Ardealului», unde a ocupat și posturi de conducere. În preajma reformei învățământului el a fost asistent la Facultatea de Filozofie și Litere, iar după reformă a devenit conferențiar la disciplina marxism-leninism. Ion Lungu ne-a spus că el a fost acela care a dus, în toamna lui 1948, la Ministerul Învățământului, propunerile privind structura disciplinelor Facultății de Filosofie din Cluj, precum și cele referitoare la confirmarea nominală a profesorilor. Din spusele lui rezultă că în aceste acte numele profesorului Lucian Blaga a fost omis încă de la Cluj și că, după știrea sa, această omisiune s-ar datora lui Pavel Apostol (având sarcini de conducere la Universitate), unui prorector al Universității și unui șef de secție de la regiune”.

Ne-am îndepărtat puțin de studiul introductiv al lui P. Apostol la cartea lui A. Fochi, dar am făcut-o pentru a cunoaște mai bine nu doar publicistica lui Apostol, ci și unele linii ale portretului moral al lui. Că unele publicații ale lui Apostol, probabil și aversiunea acestuia împotriva lui Blaga, îi erau cunoscute lui Fochi și îl mâhneau și mai mult știind ce personaj stă în fruntea cărții sale.

În 1970 a apărut, la Editura Minerva, lucrarea fundamentală Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, cu *Prefață* (p. 5–7) și studiu introductiv, intitulat *B. P Hasdeu și folclorul,* (p. 9–70), ambele de Ovidiu Bîrlea, și cu un text al lui Ion Mușlea, *Importanța materialului folcloric din răspunsurile la chestionarul Hasdeu și problema valorificării lui*. Redactorul cărții a fost Ioan Șerb, dar se vede din exemplarul cărții, pe care mi l-a dăruit Ovidiu Bîrlea, că am avut și eu o anume contribuție la apariția cărții, ca redactor în aceeași editură: „Domnului Iordan Datcu, cu cele mai bune urări pentru propășirea publicării de cărți *bune* de folclor și cu mulțumiri pentru grija arătată față de această carte pe când era în fașă. Ovidiu Bîrlea, 6 oct.

https://biblioteca-digitala.ro

1970". Cartea, fundamentală, a fost reeditată, în 2010, de Editura Academiei Române, revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea – care semna o prefață la ediția a doua–, și cu un amplu cuvânt-înainte intitulat *Culegeri de folclor cu ajutorul corespondenților în Europa. Stadiul valorificărilor* semnat de Ion Taloș.

Adrian Fochi a avut fericita idee ca, după exemplul cărții de mai sus, să sistematizeze și să publice într-o carte răspunsurile primite de Nicolae Densușianu la *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățile țerilor locuite de români.* Partea I, *Epoca până la 600 d. Chr.* (București, 1983; Partea II, Iași, 1985). Titlul cu care a apărut cartea lui Adrian Fochi este *Datini și eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu* (Bucureşti, Editura Minerva, 1976, tiraj 3260 exemplare broșate. Prima parte din titlu nu-i aparține lui Adrian Fochi, care ar fi dorit să fie, ca și în cazul ediției Mușlea–Bîrlea, *Tipologia folclorului...* N-a fost aceasta singura „contribuție" a editurii: manuscrisul lucrării a zăcut mai mulți ani în editură, care se temea că unele capitole, precum *Andreiul sau Sf. Andrei, Sfânta Vineri, Sf. Gheorghe, Sf. Nichita, Sânpetru sau Sf. Petru, Sântoader* vor fi taxate de cenzură ca propagare a misticismului. Și atunci, cum totuși i s-a dat drumul manuscrisului spre cenzură și cum a apărut cartea? În 1976 Ovidiu Bîrlea a tipărit, la Editura Științifică și Enciclopedică, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, în care figurează capitole precum *Dumnezeu, Maica Domnului, Sf. Duminică, Sf. Luni, Sf. Miercuri, Sf. Vineri, Sf. Sâmbătă, Zile sfinte.* Arătându-le un exemplar recent apărut din cartea lui Ovidiu Bîrlea, Aurel Martin și Teodor Vârgolici, factori de decizie în editură, au trimis dactilograma cărții lui Adrian Fochi la cenzură, care a dat viză și pe capitolele de care se temeau cei doi amintiți, și astfel a apărut cartea lui Adrian Fochi, în același an cu *Mică enciclopedie...* a lui Ov. Bîrlea.

Cum am amintit, Adrian Fochi a contractat, în 1953, cu Institutul de Folclor din București, o colaborare externă: întocmirea bibliografiei etnografiei și folclorului românesc din periodice. În 1968 a apărut, la Editura pentru Literatură, într-un tiraj de 1380 de exemplare legate, *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, I (1800–1891)*, Cuvânt-înainte de Mihai Pop. Prefață de Adrian Fochi. Pe pagina a doua apare o casetă cu următorul conținut: „Redactor: Adrian Fochi. Colaboratori: Colectivul bibliografic București: responsabil Adrian Fochi, colaboratori: Virgil Cândea, Rodica Fochi, Nicolae Al. Mironescu (București) și Silvia Moșneguțu (Iași); colectivul bibliografic Cluj: responsabil: Ion Mușlea, colaboratori: Teofil Bugnariu, Emil Micle, Emil Sklenka (Cluj) și Pimen Constantinescu (Sibiu). Colaborări mai îndepărtate: Gheorghe Ciobanu (material muzical) și N. Lovinescu, F. Mihai și R. Mihăilescu (București)".

În anul 1978 era gata pentru tipar volumul al doilea al bibliografiei, pe anii 1892–1904. A fost acceptată de Consiliul științific al Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice și a fost trimis spre publicare Editurii Științifice și Enciclopedice, unde o eminentă specialistă, Georgeta Stoica, i-a comunicat lui

https://biblioteca-digitala.ro

Adrian Fochi observațiile sale de lectură și a hotărât că lucrarea va fi trimisă la tipar. Pensionându-se doamna amintită, lucrarea a fost preluată de un ageamiu, care, cum scrie Rodica Fochi într-o amplă scrisoare, din 29 martie 1988, însumând 25 de pagini, către directorul institutului amintit, a „efectuat o serie de modificări de fond și de formă, care schimbă fundamental lucrarea depusă de Adrian Fochi".

Rezultatul a fost că volumul n-a apărut și n-a fost restituită doamnei Rodica Fochi dactilograma lucrării. I s-a dat deci lui Adrian Fochi o lovitură și post-mortem.

Văzând că Institutul amintit n-a întreprins nimic pentru tipărirea volumului al doilea și că a încetat din viață Rodica Fochi în anul 1993, m-am hotărât să preiau eu tipărirea lui. Am cerut lui Mihai Costa, fiul Rodicăi Fochi din prima sa căsătorie, copia a treia a dactilogramei lucrării (1379 p.). O copie cu numeroase pagini slab imprimate, astfel că a fost necesar să scriu mai clar pe deasupra dactilogramei, pentru ca textul să fie lizibil la culegerea pe calculator. O operațiune migăloasă și îndelungată, pe care am făcut-o cu convingerea că apariția acestui volum este imperios necesară. Ne-am făcut, totodată, o datorie de conștiință față de memoria lui Adrian Fochi și a celor care trecuse la cele veșnice: Ion Mușlea, Maria Mușlea, Rodica Fochi, Teofil Bugnariu, Emil Micle, Leopold Voita, Constantin Stihi-Boos. *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc, II (1892–1904),* coordonare și cuvânt-înainte de Adrian Fochi, ediție îngrijită și prefață de Iordan Datcu a apărut la Editura Saeculum I.O. (2002, 704 p.).

Rodica Fochi mi-a spus că a existat și un al treilea volum al *Bibliografiei generale a etnografiei și folclorului românesc*, ale cărui fișe, ordonate de Adrian Fochi, se dactilografiau la Institutul de Etnografie și Folclor în anii directoratului lui Vasile Vetișanu (1990–1997), care păstra ceea ce se dactilografia în seiful său. Nu s-a mai știut nimic și nu se mai știe nimic de existența acestui al treilea volum. Astfel că, dintr-un generos proiect care propunea apariția bibliografiei generale în opt volume, avem doar două volume. Chiar dacă au apărut, în afara proiectului pe care îl numim Adrian Fochi, alte trei volume, intitulate ca și primele două, cuprinzând anii 1956–1964, 1965–1969 și 1970–1975, acestea trei, tipărite la Editura Saeculum I.O., nu au ampla deschidere a volumelor la care a colaborat și pe care le-a coordonat Adrian Fochi. Un excelent bibliograf, Rodica Raliade, a tipărit *Bibliografia „Revistei de etnografie și folclor" (1981–1988), Bibliografia românească de etnografie și folclor pe anii 1991–1995* și împreună cu câțiva colegi, *Bibliografia românească de etnografie și folclor 2001–2010,* partea I cu o introducere a coordonatoarei și o prefață de acad. Sabina Ispas, partea a II-a cu cuvânt introductiv a aceleiași coordonatoare. Ambele volume au apărut la Editura Academiei Române, primul în anul 2015, cofinanțat de Administrația Fondului Cultural Național, iar cel de-al doilea în anul 2020, fondurile pentru tipărirea acestui volum fiind asigurate integral de către Rodica Raliade și Nicolae M. Bogdan, un om special care, în spiritul înaintașilor săi, arhitectul Ion Mincu și scriitorul Duiliu Zamfirescu, și-a manifestat constant sprijinul pentru știința și cultura română.

https://biblioteca-digitala.ro

Am pus acestor însemnări și un subtitlu, *Tristul destin al unor cărți ale sale*, însă la fel de legitimă este și evocarea unor momente din biografia sa care l-au marcat: reținut, după absolvirea cursurilor Secției de filologie modernă a Universității din București, pentru scurt timp, ca asistent al Catedrei de italiană, devine profesor de limba și literatura franceză la Gimnaziul unic din Râșnov (1947–1948), apoi profesor de limba română la școala elementară din Conțești – Răcari (1948–1950) și, în fine, este profesor de limbă română la școala profesională de pielărie a Ministerului Industriei Ușoare (1949–1952) și, în paralel, și la școlile de meșteri și de calificare în cadrul aceluiași minister până în anul 1953, când nu este angajat cercetător la Institutul de Folclor, ci doar contractează cu acesta o colaborare externă: întocmirea bibliografiei etnografiei și folclorului românesc. Totul a durat până în 1964, când, expirându-i contractul, devine cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene din București. În 1974, când s-a dus să-i dăruiască directorului acestui institut un exemplar din cartea *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești,* apărută sub egida amintitului institut, Mihai Berza i-a comunicat cu regret lui Fochi că postul său a fost desființat. Astfel că a revenit la Institutul de Folclor. Evocându-i acest parcurs accidentat, Constantin Eretescu, coleg de institut, a scris în cartea sa *Periscop* (2003): „Va reveni la un statut demn mulți ani după ce publicase volume fundamentale pentru știința folclorului, iar acest lucru i-a înveninat sufletul și l-a învrăjbit. S-a socotit toată viața un nedreptățit și se poate spune că a avut dreptate”. I-a înveninat sufletul, cu deosebire, plantarea în fața cărții sale de debut, monografia *Miorița*, a studiului introductiv al lui Pavel Apostol. Al. Amzulescu a scris despre această grosolană ingerință editorială numind-o „un adevărat stigmat dureros”, care „se află puternic și pe vecie înscris ca o cicatrice neștearsă pe chiar frontispiciul lucrării – e tocmai faptul că în cele din urmă lucrarea despre *Miorița* a necunoscutului, în acei ani, A. Fochi, nu putea, nu a fost îngăduit să apară fără a purta pentru vecie, ca semnul cel mai dureros al amestecului și imposturii, *larga* prefață instalată, cocoțată, înfiptă ca un ghimpe al...vigilenței și prudenței revoluționare în cuprinsul celor 120 de pagini (!) de la începutul marelui tom al lucrării lui A. Fochi, care a devenit astfel pentru vecie... grăitoare pe două voci! A fost nevoie ca modestul, începătorul, necunoscutul cercetător (oricât de pasionat și matur) care a fost A. Fochi să îndure, să admită înjosirea salvatoare ca altcineva... (figură marcantă; nu spun cine!) să expună cu *un pas înainte* aceleași lucruri pe care le spunea îndată, *însă după aceea*, Autorul lucrării aduse și rămase pentru totdeauna la remorca... marii Introduceri prisoselnice, de a cărei lumină cine avea nevoie, cui îi trebuia? Sau care putea fi o lucrare de-sine-stătătoare! Era însă oarecum birul necesarmente plătit pentru cutezanța, pentru tenacitatea lui A. Fochi de a putea semna, la vârsta de 44 de ani, cea mai mare monografie (probabil neîndeajuns de revoluționară!) a *Mioriței*, anno Domini...”.

Și totuși, A. Fochi s-a delimitat de studiul introductiv al lui P. Apostol chiar în cartea care este evocată aici. Se știe că indicele de nume al unei lucrări cuprinde

https://biblioteca-digitala.ro

toate numele, inclusiv ale prefeței sau studiului introductiv, când acestea sunt semnate de altcineva. Fochi n-a inclus în indicele general și pletora de nume a comentatorilor marxist-leniniști. De asemenea, aceștia lipsesc și din ampla bibliografie de autori (p. 1075–1086), numărând vreo 464 de poziții.

Am fost redactor la Editura Minerva al cărților sale *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu* (1976), *G. Coșbuc și creația populară* (1971), *Estetica oralității* (1980) și *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice* (1984). După trecerea sa la cele veșnice, am editat, împreună cu Rodica Fochi, studiile sale rămase în reviste, în cele două volume *Valori ale culturii populare românești* (I, 1987, II, 1988). În fine, în 2014 am publicat volumul Adrian Fochi. *Receptarea critică a operei și bibliografie* (RCR Editorial, București, 384 p.).

Biblioteca și manuscrisele sale au rămas în posesia lui Mihai Costa, fiul din prima căsătorie a Rodicăi Fochi și care nu s-a sfătuit cu vreun specialist pentru valorificarea manuscriselor, a scrisorilor din arhiva acestuia. Se cuvenea, cel puțin, să tipărească studiul, rămas în manuscris, *Mitul lui Anteu*.

IORDAN DATCU

https://biblioteca-digitala.ro

ELISABETA MOLDOVEANU
(1920–2011)

Elisabeta Moldoveanu s-a născut pe 18 noiembrie 1920 la Buzău, anul acesta împlinindu-se 100 de ani de la nașterea sa.

Studiile liceale le-a făcut la Buzău (1931–1939); a urmat Conservatorul regal de muzică și artă dramatică (Secția pedagogică 1939–1944; Secția canto 1944–1947), unde i-a avut profesori pe Ion Chirescu, Constantin Brăiloiu, Marțian Negrea, Ștefan Popescu, Mihail Jora, Romulus Vrăbiescu, Mihail Vulpescu. A fost profesoară de liceu la București (din 1944); a fost profesoară de canto la Liceul de muzică din București (1955–1965); artist liric concertist în țară și în străinătate (din 1946), la radio și apoi laTV; cercetător principal la Institutul de Etnografie și Folclor (1949–1980). A fost membră a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor (din 1972) și membră fondatoare a mai multor asociații ale folcloriștilor din țară. În anul 1982 și-a susținut doctoratul în muzicologie la Cluj cu teza *Cântecele de seceriș ale poporului român*, avându-l conducător științific pe Romeo Ghircoiașu. A avut importante activități în domeniul componistic (muzica pentru piesa *Petru Rareș* de Horia Lovinescu; muzică folclorică pentru serialul de televiziune *Mușatinii; Poem pentru voce și orgă electronică*, pe versuri de Tudor Arghezi *Balade* (în stil popular, pentru voce cu acompaniament instrumental pentru piesa *Fără lege și judecată* de Mihai Georgescu); un scenariu literar-muzical folcloric *Cununa secerișului; Poemul muzical literar* pentru soliști, coruri și recitatori *Lina Cătălina,* după o temă de baladă; *Album de melodii populare,* prelucrare pentru voce și pian; lucrarea muzical-literară pentru voce, pian și recitatori *Haiduceasca*), cât și acela al interpretării (a realizat imprimarea unui ciclu de melodii din toate genurile folclorice românești, din toate zonele țării, melodii ale căror texte au fost traduse în limba spaniolă; cu o parte din aceste melodii a realizat un disc Electrecord cu muzică românească în limba spaniolă, difuzat atât în țară, cât și în țările de limbă spaniolă; a cântat în filmele românești *Haiducii* și *Vârstele omului*)[1].

[1] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a revăzută și mult adăugită, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 608.

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetătoarea Elisabeta Moldoveanu a avut o activitate de peste treizeci de ani în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor. În acest timp culege și arhivează peste 6 000 de melodii și transcrie peste 200 de melodii.

În anul 2000 publică lucrarea *Cântecele de seceriș ale poporului român. Tipologie muzicală și literară* la Editura Academiei Române. Menționăm că volumul face parte din „Colecția națională de folclor" și ulterior a obținut Premiul Academiei Române.

Opțiunea pentru cântecele de seceriș ale poporului român se datorează și faptului că, pe alocuri, obiceiul este încă viu, ceea ce, pe lângă materialele din arhivă și bibliografie, constituie un izvor inestimabil pentru studiul interdisciplinar al fenomenului în toată complexitatea lui. Pentru lucrarea amintită s-a avut în vedere, alături de culegerile anterioare, realizarea cercetărilor de teren ale autoarei, care să prezinte situația contemporană privind aspectele funcționale, social-istorice, împreună cu cele specifice muzicale și poetice.

Culegerile anterioare de texte, începute sporadic de diferiți cercetători, încă din 1855, și însoțite de muzică din 1909, prin acțiunea lui Béla Bartók (peste trei mii de melodii românești culese pe teritoriul Transilvaniei), au devenit mai intense și mai sistematice, iar în anul 1980, sub auspiciile centrelor specializate din București și Cluj, ultimele materiale realizate au fost arhivate.

Bibliografia referitoare la acest subiect a fost cercetată selectiv, până în anul 1989. Referenții acestei lucrări sunt specialiști ai Institutului de Etnografie și Folclor și ai Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din București.

Prin această lucrare s-a urmărit:

„1. În primul rând, umplerea unui gol în acest domeniu al etnomuzicologiei și folcloristicii românești;
2. Prezentarea unei străvechi viziuni românești asupra muncii, realizatoare a rodului determinant pentru existență, și asupra unei trăiri care a generat nu acte ale raportării materiei, ci artă cu valoare de adevărat patrimoniu național;
3. Integrarea în circuitul internațional a unor valori spirituale ale poporului român"[2].

În anul 2005 Elisabeta Moldoveanu publică o altă lucrare fundamentală, și anume *Miorița. Studiu. Melodii. Texte. Analize* (București, Editura Muzicală, cu o prefață de Gheorghe Ciobanu).

„Importanța acestei lucrări se concretizează pe mai multe planuri: 1. Este prima cercetare de mari proporții în care sunt analizate patru sute treizeci și cinci melodii mioritice, 2. Este adusă o mare și deosebit de valoroasă bază de informații la tema enunțată, 3. Deschide calea spre noi modalități de cercetare a folclorului muzical vocal românesc"[3].

[2] Elisabeta Moldoveanu, *Cântecele de seceriș ale poporului român. Tipologie muzicală și literară,* București, Editura Academiei Române, 2000, p. 11.

[3] Gheorghe Ciobanu, în Elisabeta Moldoveanu, *Miorița. Studiu. Melodii. Texte. Analize*, București, Editura Muzicală, 2005, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

„În cultura populară românească tema *Mioriţa* a ocupat un loc de mari proporţii, atât din punct de vedere al dezvoltării literare, cât şi muzicale. Studierea celor două planuri a avut însă organizări inegale. Aducerea la îndeplinire a cercetării muzicale a melodiilor în care tema *Mioriţei* este prezentă a fost a autoarei acestei lucrări, încă din anul 1978, şi a fost înscrisă în planul de activitate personală la Institutul de Etnografie şi Folclor, iar după o perioadă de cercetare, şi în planul personal în cadrul Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România”[4].

„Sursele din care provin documentele muzicale sunt culegerile muzical-literare aflate în Arhivele Institutelor de Etnografie şi Folclor şi a Universităţilor de Muzică din Bucureşti şi Cluj-Napoca, a Bibliotecii Academiei Române şi a Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România, precum şi din colecţii particulare, dintre care şi cea personală”[5].

Profesorul universitar Vasile Vasile concluzionează că această lucrare face parte dintre cele mai autentice acte de cultură din spiritualitatea românească şi consideră drept „o adevărată premieră în istoria genului, prezenţa întregului complex sincretic al *Mioriţei*”[6].

MARIANA CIUCIU

[4] *Ibidem*

[5] Elisabeta Moldoveanu, *Mioriţa. Studiu. Melodii. Texte. Analize*, Bucureşti, Editura Muzicală, 2005, p. 13.

[6] Vasile Vasile, *Abordarea etnomuzicologică a „Mioriţei”*, în „Muzica”, 2006, nr. 2 (66), p. 156.

https://biblioteca-digitala.ro

GHIZELA SULIȚEANU
(1920–2006)

Pe 7 martie 2006, etnomuzicologia românească a pierdut o personalitate în domeniului pshihologiei folclorului muzical, prin trecerea în neființă a cercetătoarei Ghizela Sulițeanu.

Născută la București pe 20 octombrie 1920, studiază muzica la Conservatorul „Alberto della Pergolla" din București (1934–1940), cu N. Oancea (teorie–solfegii, armonie, contrapunct), Alfred Mendelsohn (armonie), Miron Constantinescu (pian). Are studii universitare de filosofie la București (1945–1949). Lucrează ca folclorist la Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români din București (1948–1949), iar din 1949 până în 1964 este cercetător la Institutul de Etnografie și Folclor din București; din 1964 până în 1980 este cercetător principal[1].

Ghizela Sulițeanu „colaborează la *Anthropological and Ethnological Sciences* (Chicago), *Anuarul IEF*, seria I, *Bălgarsko Muzicoznanie* (Sofia), *Cultura poporului, Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* (Berlin), *Dobrogea nouă, Folklore* (Calcutta), *Folklore Research Center Studies* (Jerusalim), *Le Folklore macédonien* (Skopje), *Înainte* (Brăila), *Journal of the Israel Folklore* (Tel Aviv), *Juval* (Israel), *Musikethnologische Sammelbände* (Graz), *Narodno Stvaralastvo* (Belgrad), *Noi tracii, Orbis Musical* (Tel Aviv), *Peuce* (Tulcea), *Revista de etnografie și folclor, Revista de psihologie, Revue de l´Histoire de l´Art* (București), *Review of Folklore* (Delhi), *Rocznick orientalistnicny* (Varșovia), *Savez Udrujenja Folklorista Iugoslavia, Studia et Acta Orientalia, Studii de muzicologie, Studii și comunicări* (Sibiu), *Studii și cercetări de istoria artei, Transilvania, Tribuna, Turcica* (Paris), *Unirea, Yearbook of International Folk Musik Council* (Canada)"[2].

În martie 1974, i s-a acordat titlul de *doctor în științe pshihologice și pedagogice*, la Universitatea din București, susținând teza interdisciplinară intitulată *Psihologia folclorului muzical. Contribuția pshihologiei la studierea limbajului muzicii populare,* comisia având în componența sa doi pshihologi – Gheorghe Zapan și Paul Popescu

[1] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a revăzută și mult adăugită, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 842.

[2] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Neveanu, un folclorist – Ovidiu Papadima – și un muzicolog – Octavian Lazăr Cosma. Lucrarea reduce imensul handicap al cercetării etnomuzicologico-psihologice românești și o aliniază la standardele internaționale. În urmă cu șapte ani Carl E. Seashore publicase la New York *Psychology of Music.*[3].

În studiul *Pshihologia folclorului muzical. Contribuția pshihologiei la studierea limbajului muzicii populare* autoarea își propune aflarea implicațiilor pshihologice în existența folclorului muzical. „Orizontul larg deschis de către aportul pshihologiei ne poate oferi nu numai dezlegările unor întrebări mai vechi, ca de pildă acelea privind procesul de constituire a structurilor morfologice muzicale, muzical-poetice, muzical-coregrafice sau muzical-poetice-coregrafice, dar ne-a condus și către aflarea unor noi aspecte, ca, de pildă, acelea privind formarea și evoluția limbajului muzical sau stabilirea unor jaloane cu principii în problematica metodologiei, ca și încercarea de reliefare a unor principii și legi ale disciplinei etnomuzicologice însăși”[4]. Așa cum subliniază și Iordan Datcu, „prin armătura teoretică, prin interesantele experimente angajate de autoare și expuse aici, studiul se prezintă ca o apariție singulară în literatura de specialitate”[5]. Cu acest important studiu, Ghizela Sulițeanu a luat Premiul Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România în anul 1976.

Un alt studiu, *Muzica dansurilor populare din Muscel-Argeș,* cuprinde 250 de melodii de joc (brâu, hore, sârbe, jocuri, chindia, dura); o parte din piese (100) au fost culese împreună cu Paula Carp, iar transcrierea lor a fost realizată integral de Ghizela Sulițeanu. Se subliniază locul muzicii de dans în complexul coregrafic și prilejurile de manifestare; instrumentiștii; muzica de dans și factorii evoluției ei în zona Muscel; repertoriul muzical-coregrafic și încercare de periodizare; caracteristici muzicale generale, analiza morfologică a structurilor muzicale[6]. Și cu acest studiu autoarea primește Premiul Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România în anul 1981.

Între anii 1972 şi 1976 Ghizela Sulițeanu cercetează, în zona Brăilei, balada sau cântecul bătrânesc. Înregistrează pe bandă de magnetofon 115 piese, adaugă cântece bătrânești din colecțiile anterioare: 27 texte culese de G. Dem. Teodorescu de la Petrea Crețu Șolcanu, lăutarul Brăilei; 10 texte notate din răspunsurile la chestionarul lui N. Densuşianu, dorind să realizeze un tablou complet al baladei. Colecția este alcătuită din 112 melodii de cântece bătrânești și 137 de texte literare cu informații privitoare la sursă, informator, ocazia în care au fost interpretate cântecele[7]. Rezultatul muncii este răsplătit cu Premiul Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România în anul 1986.

[3] Vasile Vasile, *Ghizela Sulițeanu*, în „Muzica”, 2005, nr. 4, p. 120.

[4] Ghizela Sulițeanu, *Pshihologia folclorului muzical. Contribuția pshihologiei la studierea limbajului muzicii populare*. Prefață de Paul Popescu-Neveanu, București, Editura Academiei Române, 1980, p. 15.

[5] Iordan Datcu, *op. cit.,* p. 842.

[6] Ghizela Sulițeanu, *Muzica dansurilor populare din Muscel-Argeș*, București, Editura Muzicală, 1976.

[7] Ghizela Sulițeanu, *Folclor muzical din județul Brăila. Balada sau cântecul bătrânesc,* Brăila, Centrul de Îndrumare a Creației Populare, 1980, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro

Ghizela Sulițeanu a coordonat două volume care cuprind rezultatele cercetării folclorice și etnografice din zona Brăilei. Primul volum, apărut în 1975, se referă la localitatea Gropeni, iar cel de-al doilea, apărut în 1977, abordează întreaga zonă a Brăilei.

Autoarea este preocupată și de folclorul unor naționalități conlocuitoare din țara noastră, anume turcii, tătarii, sașii, evreii. Cea mai importantă culegere de folclor este cea din insula Ada-Kaleh, dispărută în apele lacului hidrocentralei de la Porțile de Fier.

O mare realizare o constituie monografia apărută în cadrul „Colecției naționale de folclor", *Cântecul de leagăn*, pentru care a luat Premiul „Ciprian Porumbescu" al Academiei Române în anul 1990. Este pentru prima dată în literatura internațională de specialitate când această grupă, folclorul „pentru copii", a fost urmărită în întregul său complex de manifestare: funcțională, muzicală și poetică, drept o entitate precis conturată a culturii populare. Lucrarea cuprinde nu mai puțin de 478 de melodii de cântece de leagăn și propune chiar o clasificare tipologică literară și una muzicală. În cadrul folclorului pentru copii, autoarea distinge două categorii: cântecele de leagăn și cântecele de jucat. „Categoria cântecelor de leagăn deține o mai mare varietate tipologică muzicală și implicit modalități de expresie mai evoluate decât cântecele de joacă. Față de cântecele de leagăn însă, aceste cântece de jucat reprezintă, la rândul lor, o seamă de subcategorii folclorice aparținând diferitelor jocuri cu copilul mic. Pe de altă parte, categoria cântecelor de joacă și în care copilul are o participare activă se deosebește de categoria cântecului de leagăn prin însăși funcționalitatea de adormire a copilului, ce implică firesc o atitudine pasivă din partea acestuia"[8].

Distinsa Doamnă a etnomuzicologiei românești, Ghizela Sulițeanu, specialistă de marcă a Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", a fost un model de corectitudine și dăruire în slujba spiritualității populare românești.

MARIANA CIUCIU

[8] Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, Ghizela Sulițeanu, *Cîntecul de leagăn*, București, Editura Muzicală, 1986, p. 7 („Colecția națională de folclor").

https://biblioteca-digitala.ro

GEORGE I. PITIȘ
(1858–1920)

În 2020 comemorăm 100 de ani de la moartea folcloristului și etnografului George Pitiș.

„George Pitiș s-a născut la 1 martie 1858 în casa părintească din Șcheii-Brașovului, str. Morilor C, nr. 31 și a decedat la 11 decembrie 1920 la București. Tatăl lui, Ion Pitiș, era gospodar cu grădină și vite, făcând și puțin negoț. Mamă-sa, născută Maria Baboie, femeie foarte vrednică, a rămas văduvă la 40 de ani, cu șase copii pe cap, dintre care Ghiță, viitorul folclorist, era cel mai mic”[1].

A făcut școala primară și școala medie la Brașov (gimnaziul român ortodox) până în 1880 și a urmat studiile universitare de literatură și filozofie la București (1881–1887). În timpul studiilor universitare a suplinit Catedra de limbă greacă la liceul din Craiova.

La 20 decembrie 1887 și-a susținut teza de licență cu titlul *Despre areopag*. Comisia de examinare a fost alcătuită din cunoscuți oameni de cultură precum: Gr. G. Tocilescu (președinte), P. I. Cernătescu, V. Quintescu, Al. Odobescu și I. Crăciunescu. A funcționat timp de 37 de ani (din 1883) ca profesor de limbi clasice. La 1 ianuarie 1891 a fost numit la liceul din Galați, unde a rămas până în septembrie, când s-a mutat la Seminarul central din București. În 1892 a fost numit profesor secundar la Colegiul „Sf. Sava” din Capitală, unde a profesat până la moarte[2].

Între prietenii lui G. Pitiș întâlnim personalități ale culturii române, precum G. Coșbuc și I. Slavici. Era în raporturi amicale și cu I. L. Caragiale, dar cel mai bun prieten i-a fost profesorul și scriitorul brașovean Ion C. Pantu.

Profesorul de limbi clasice de la Colegiul „Sf. Sava” a fost preocupat de etnografie și folclor, domenii de cercetare pe care le-a părăsit, în chip inexplicabil, în pragul maturității. A fost unul dintre cei mai buni cunoscători ai folclorului și ai ocupațiilor țăranilor români din sud-estul Transilvaniei.

În studiul prof. I. C. Chițimia se amintește că el „a făcut cercetări și culegeri folclorice de o deosebită valoare [...]; lucrările lui se întemeiază exclusiv pe cunoașterea adâncă și cercetările sale pe teren [...] prezintă o mare importanță, mai

[1] Ion Mușlea, *George Pitiș, folclorist și etnograf,* București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 7.
[2] *Ibidem,* p. 7–8.

https://biblioteca-digitala.ro

ales că au o concepție folclorică mai largă decât aceea a epocii”[3]. Ion Mușlea mai adăuga că a primit și informații prin corespondență, atât referitor la nunta din Șchei, cât și la „turca” din Perșani, „Junii” din Sălișteː

George Pitiș a debutat cu *Nunta în Șcheiu până la 1830,* publicată în „Revista nouă” (1888)[4]. Studiul constituia o noutate, fiind cel dintâi care oferă o viziune monografică asupra obiceiurilor de nuntă ale unui singur sat.

Al doilea articol, *Jocurile de petrecere din Șchei*[5]*,* a apărut în numărul 6 al aceleiași reviste*,* o prezentare a vieții populare a Șcheilor, completând imaginea acelui loc; totodată, sunt descrise jocurile oamenilor maturi, secvență coregrafică selectată conform unei categorii de vârstă, atât de rar amintite în folclorul nostru.

Al treilea articol, intitulat *Comori*[6], are caracter literar, de povestire, el dezvăluindu-ne „superstițiile” poporului.

În anul 1889 descria obiceiul românilor din Șchei, anume *Sărbătoarea junilor la Paști*[7]. Observațiile sale despre această sărbătoare sunt menționate și în „Gazeta Transilvaniei”, unde relatează că „de când și prin cine s-au început aceste petrecănii și ce istorisire au, de vom lăsa fabula la o parte, nimeni nu ne știe spune”[8]. În acest obicei Nicolae Sulică vedea o reminiscență a unei vechi organizații militare[9], spre deosebire de etnograful Mușlea, care susținea că junii sunt expresii ale obiceiurilor de primăvară[10].

Folcloristul și etnograful G. Pitiș a cercetat și alte zone folclorice: Sălișteaː Sibiului (unde a consemnat obiceiurile la nuntă), Covasna (nunta) și Țara Hațegului (portul și ocupațiile). O parte din informațiile adunate au fost publicate în „Revista nouă” și în „Convorbiri literare”. A cules și cântece populare și povești din zonele amintite, dar și din Galați și București. Edificatoare sunt textele de balade, cântece și strigături din Țara Oltului (Perșani, Șercaia, Șercăița). Poveștile, culese într-o manieră cvasistenografică, trădează preocuparea pentru păstrarea cronologiei acțiunii, particularităților de limbă și de stil ale informatorilor, textele fiind, după cum observă I. Mușlea, mai fidele stilului oral decât cele culese de P. Ispirescu și I. Pop-Reteganul. În acest sens, a folosit chestionare în care recomanda să fie redate textele integral și cu fondul nealterat, notând variantele culese, anterior, de alți povestitori, ca și pe acelea culese de el însuși, și-a însoțit culegerile de schițe și planșe[11].

---

[3] I. C. Chițimia, *G. I. Pitiș și cercetările sale de folclor,* în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, 2, 1953, București, p. 55–94.

[4] „Revista nouă”, an II, nr. 3, 15 februarie 1888, p. 104–112.

[5] *Ibidem*, nr. 6, 1888, p. 231–236.

[6] *Ibidem,* p. 434–437.

[7] *Ibidem,* p. 278–280, 299–303.

[8] G. I. Pitiș, *Sărbătoarea Junilor la Paști*. *Obicei particular al Românilor din Șchei, Brașov,* în „Gazeta Transilvaniei”, nr. 17, Brașov, Tipografia Johann Gott, 1840, p. 65.

[9] Nicolae Sulică, *Câteva reflexiuni asupra originei românilor brașoveni,* în „Gazeta Transilvaniei”, nr. 187-194, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1898.

[10] Iordan Datcu, *Dicționarul Etnologilor Români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie,* Ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura SAECULLUM I.O., 2006, p. 714.

[11] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Autorul a cules și 22 de basme, din care a publicat doar 7. Aproape toate basmele lui sunt muntenești, 11 culese de la o bătrână din București, 9 de la un profesor din Galați, în anul când a fost profesor acolo.

Îndemnat de exemplul lui Ion Pop Reteganul, în 1890 G. Pitiș a trimis trei povești la „Gazeta Transilvaniei": *Ioan*[12]*, Povestea lui Dumnezeu*[13] și *Cei trei frați*[14]. O colaborare deosebit de importantă la „Gazetă", din același an, o constituie foiletonul *Mocanii în Șchei*[15], în care sunt consemnate informații despre păstorit în cartierul românesc al Brașovului.

De asemenea, revista „Junimea" avea o tradiție în ce privește publicarea de povești populare. Aici a publicat povestea *Uitatul*[16].

În 1893 a publicat, la „Revista nouă", *Turca în Perșani*[17], cercetare care merită să fie relevată deoarece constituie o contribuție unică în folcloristica românească a epocii. Ea cuprinde, pe lângă prezentarea foarte documentată a jocului dramatic al „turcii", și o nouă descriere amplă a unei alte tovărășii de feciori dintr-un sat al Transilvaniei.

Dintre cercetările publicate în „Convorbiri literare", începând din 1890, amintim *Căsătoriile la Românii din Săcele. Cum se săvârșesc acum și cum se săvârșeau în trecut*[18], articolul despre *Junii la Crăciun (Obiceiu din Săliște)*[19], care cuprinde material foarte bogat despre organizarea feciorilor din sudul Transilvaniei la sărbători, într-un alt sat decât Șcheii sau Perșanii.

Prin anii 1892–1893, pe lângă articolul despre *turcă,* a publicat *Obicee de-ale plugurilor din Țara Oltului*, contribuție la cunoașterea unor aspecte din ritualul agrar: *plugarul* – aruncarea în apă a celui care iese mai întâi la arat – și aducerea *cununii* la seceriș.

O altă culegere importantă prin mulțimea, varietatea și frumusețea bocetelor culese a fost *Îngropăciuni. Perșani*[20].

Timp de nouă ani nu au mai apărut articole sau studii semnate de G. Pitiș în periodicele timpului. Prin anii 1902–1903 a mai publicat un articol, intitulat *Obiceiuri populare la românii din Șchei. Nașterea și creșterea*[21]. Contribuția este foarte prețioasă prin mulțimea și vechimea datelor privitoare la obiceiurile de la naștere și a numeroaselor jocuri de copii pe care le descrie.

[12] „Gazeta Transilvaniei", 53, nr. 118, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu,1890.
[13] *Ibidem,* 54, nr. 91, 1891.
[14] *Ibidem*, nr. 144.
[15] *Ibidem*, nr. 141, 1890.
[16] „Convorbiri literare", nr. 25, 1891, p. 267–273.
[17] „Revista nouă", nr. 6, 1893, p. 344–346.
[18] „Convorbiri literare", nr. 24, 1890, p. 913–943.
[19] *Ibidem*, p. 1056–1063.
[20] *Ibidem,* nr. 27, 1893, p. 343–366.
[21] *Ibidem,* nr. 36, 1902, p. 546–562; nr. 37, 1903, p. 714–730.

https://biblioteca-digitala.ro

La moartea lui G. Pitiș, N. Iorga a scris următoarele cuvinte, drepte și calde: „L-am cunoscut la «Revista nouă» a lui Hasdeu. Pitiș era singurul care aducea, în această intimitate literară a omului care a fost așa de mult pentru știința și aprecierea sufletului popular, cunoașterea adevărată, personală, a acestui suflet și putința de a-l reda în scrisul său. Oacheș și slab, cu dinții albi și ochii jucăuși, părea că stă gata să înceapă povestea. Și o spunea bine: păcat numai că a spus-o prea puțin..."[22]

MARIANA CIUCIU

[22] Nicolae Iorga, *Oameni care au fost,* vol. III, București, 1920, p. 76–78.

https://biblioteca-digitala.ro

GHEORGHE CIOBANU
(1909–1995)

Gheorghe Ciobanu s-a născut la 4 februarie 1909 în localitatea Pădureni din județul Ilfov și a murit pe data de 29 iunie 1995, la București, la vârsta de 86 de ani.

Studiile muzicale le-a început la Seminarul Central din București (1923)[1], pe care l-a absolvit în 1931, și le-a continuat apoi la Conservatorul din București (1931–1938), având profesori pe Victor Gheorghiu (teorie-solfegiu), Ștefan Popescu (teorie-solfegiu, cor, dirijat coral), Mihail Jora (armonie și contrapunct), Dimitrie Cuclin (forme muzicale), Constantin Brăiloiu (folclor și istoria muzicii), George Breazul (enciclopedia și pedagogia muzicii)[2]. Între anii 1944 și 1946 s-a specializat cu Ioan D. Petrescu (paleografie bizantină și cânt gregorian)[3]. Între 1935 și 1943 a fost cântăreț bisericesc în București[4], iar între 1939 și 1952 a funcționat ca profesor de muzică bisericească la Seminarul Central din București[5]. Între 1942 și 1946 a activat ca profesor de teorie-solfegiu la Institutul Militar de Muzică din București.

În anul 1938 a devenit colaborator la Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români pentru ca, după 1949, când s-a înființat Institutul de Folclor din București, transformat ulterior în Institut de Etnografie și Folclor, să fie angajat în calitate de cercetător științific, devenind, între anii 1954 și 1968, șef de sector.

Între 1966 și 1971 a fost conferențiar la Catedra de folclor a Conservatorului din Iași[6].

În 1970 a devenit doctor în muzicologie la Conservatorul din Cluj-Napoca, susținând teza *Lăutarii din Clejani*[7].

A prezentat conferințe, comunicări științifice, concerte-lecții, emisiuni de radio și televiziune. A participat la numeroase sesiuni științifice interne și internaționale, la

[1] Titus Moisescu, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români,* București, Editura Muzicală, 1999, p. 109.

[2] Viorel Cosma, *Muzicienii din România, Lexicon,* vol. I (A–C), p. 314.

[3] Titus Moisescu, *op. cit.,* p. 109.

[4] Viorel Cosma, *Muzicieni români, Lexicon,* București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1970, p. 117.

[5] Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 110.

[6] Viorel Cosma, *Muzicieni români, Lexicon,* p. 118.

[7] Idem, *Muzicienii din România, Lexicon*, p. 315.

https://biblioteca-digitala.ro

București, Cluj, Iași, Moscova (1964), Celje (1965), Sofia (1966), Bydgoszcz (1966, 1972), Grotta-Ferrata (1968), Brno (1969), Viena (1981), Haga (1985).

A fost distins cu Premiile Academiei Române (1957, 1978), Ordinul „Meritul Cultural", cls. III (1969), premiile Uniunii Compozitorilor (1969, 1974, 1977, 1979). Marele Premiu al Uniunii Compozitorilor (1987)[8].

Etnomuzicolog și bizantinolog de seamă, profesor universitar, istoric al muzicii populare românești, editor, elev al lui George Breazul, Constantin Brăiloiu și Ioan D. Petrescu, Gheorghe Ciobanu rămâne un nume de referință datorită contribuțiilor sale în lucrarea *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie* (vol. I, 1974, 441 p.; vol. II, 1979, 379 p.; vol. III, 1992, 223 p.), în care a abordat o multitudine de probleme, dintre care amintim: originea muzicii populare românești, raportul dintre vers și melodie, sistemul de versificație popular ș.a.[9]. Primul volum de *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie* se deschide cu articolul *Originea muzicii populare românești*. George Breazul și Dimitrie Cuclin considerau că folclorul muzical românesc aparține culturii muzicale geto-dacice. Gheorghe Ciobanu, prin studierea posibilităților fonetice și gramaticale de care dispune limba, prin intermediul sistemului de versificație ajunge la concluzia că acesta a apărut odată cu nașterea poporului român[10].

Alte studii sunt dedicate unor vechi cântece (*Mugur, mugurel. Contribuție la istoria cântecului popular cu conținut social-agitatoric; Un cântec al lui Dimitrie Cantemir în colecția lui Anton Pann*), organologiei (*Circulația tamburei în țările române în perioada medievală*), unor mari exegeți ai cântecului popular românesc (G. Breazul, C. Brăiloiu), unor interpreți redutabili (Barbu Lăutarul) sau dezbaterii problemelor de folclor comparat (*Elemente muzicale vechi în creațiile populare românești și bulgărești; Legături folclorice muzicale ale popoarelor sud-est europene*).

A publicat articole, recenzii și studii în principalele reviste de specialitate din țară precum: „Muzica", „Revista de folclor", „Studii de muzicologie", „Cercetări de muzicologie", „Biserica Ortodoxă Română", „Glasul Bisericii", „Mitropolia Banatului", „Mitropolia Olteniei", „Studii și cercetări de istoria artei", „Cronica".

În mai multe numere ale „Revistei de folclor" a publicat studii referitoare la melodii care aparțin, ca origine, unor categorii distincte: a) *populare,* b) *culte*, de influență, sau chiar origine orientală sau occidentală, c) *lăutărești.* Un exemplu ar fi *Un cîntec din colecția lui Anton Pann,* intitulat *Când eram mai tinerică,* din colecția clasică *Cîntece de lume* (transcrisă și publicată de Gheorghe Ciobanu), pe care îl compară cu varianta publicată de I. A. Wachmann și cu cea publicată de D. Vulpian pentru a urmări atât păstrarea conturului melodic, cât și elementele melodice noi care s-au introdus în celelalte variante[11].

---

[8] *Ibidem,* p. 314.

[9] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie.* Ediția a III-a, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 228.

[10] Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. I, București, Editura Muzicală, 1974, p. 9–13.

[11] Gheorghe Ciobanu, *Contribuții la istoria cântecului nostru popular. Un cîntec din colecția lui Anton Pann*, în „Revista de folclor", anul II, Nr. 1–2, București, 1957, p. 149–155.

https://biblioteca-digitala.ro

Profesorul Gheorghe Ciobanu a fost preocupat de folclorul orășenesc și de cel rural, de interpreții săi, mai exact, de lăutarii români și de țigani. În acest context apare studiul monografic *Lăutarii din Clejani. Repertoriu și stil de interpretare* care, după aprecierile lui Adrian Vicol, deschide o nouă pagină în folcloristica românească, autorul referindu-se la repertoriu, originea și vechimea unor melodii, la relația repertoriului lăutăresc cu muzica țărănească, la particularitățile stilului de interpretare lăutăresc[12].

Din activitățile sale de editare a folclorului amintim: *200 Cîntece și doine*, publicație din Arhiva Institutului de Folclor, sub îngrijirea lui Vasile Nicolescu și prefață de Al. Amzulescu, care conține cântece de dragoste, păstorești, de jale și de urât, de cătănie și război, satirice, cântece noi[13]. Alegerea celor 200 de piese din numărul considerabil de cântece existente în arhiva Institutului de Folclor (peste 60.000 la acea dată) nu a fost ușoară. Este prima colecție de folclor muzical de mari proporții ce completează un gol în viața muzicală a vremii, contribuind din plin la cunoașterea și valorificarea creației artistice populare românești și, implicit, la înțelegerea vieții creatorilor săi. Alexandru Amzulescu, în prefață, aprecia că prin această colecție Institutul de Folclor oferea oamenilor de artă, compozitori, interpreți și echipelor de amatori, scriitorilor, studenților, elevilor și marelui public, o infimă parte din „bogăția nesecată a liricii noastre populare". Compozitorii găseau în ea noi mijloace de expresie muzicală și posibilitatea de adâncire a structurii modale și metrico-ritmice specifică folclorului nostru.

„Din cele *200 Cântece și doine* se desprinde cu ușurință un adevăr: unitatea muzicii populare românești, existența unor trăsături comune care constituie specificul național, cu toate deosebirile dialectale, caracteristice cântecului propriu-zis. În același timp îți creezi o imagine vie a diversității și originalității genului liric popular, a marii bogății tematice care reflectă complexitatea vieții poporului, precum și a deosebitei sale măestrii artistice"[14].

Un alt volum de documente rezultate din culegerile de folclor, publicat în colaborare cu Alexandru I. Amzulescu, cu o prefață semnată de Sabin Drăgoi, se intitulează *Vechi cîntece de viteji*. Antologia conține numai piese transcrise după documente sonore (cilindrii de fonograf, benzi de magnetofon și discuri). Volumul a fost alcătuit din materialul existent în arhiva Institutului de Folclor, transcris de cercetătorii științifici din cadrul acestuia. Antologia contribuie la cunoașterea integrală – text și melodie – a unui gen popular a cărui latură muzicală a fost neglijată în majoritatea publicațiilor din trecut, anume *balada*.

Descriind modul de desfășurare al baladei (transcrisă în întregime) „autorul face unele considerațiuni cu privire la valoarea și rolul interpretului și auditorului

[12] Idem, *Lăutarii din Clejani. Repertoriu și stil de interpretare*, București, Editura Muzicală, 1969, 220 p.

[13] Idem, *200 Cântece și doine,* București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, 194 p.

[14] Emilia Comișel, Recenzie la *200 Cîntece și Doine,* culegere alcătuită sub îngrijirea Institutului de Folclor, de Gh. Ciobanu, V. Niculescu și A. Amzulescu (prefață), București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, 194 p., în „Revista de folclor", anul I, nr. 1–2, București, 1956.

https://biblioteca-digitala.ro

în realizarea artistică, ca și rolul și importanța lăutarilor în păstrarea și dezvoltarea genului”[15].

Gheorghe Ciobanu a adus prețioase informații în domeniul istoriografiei muzicale, mai exact asupra cântecelor patriotice și revoluționare românești din sec. al XIX-lea, asupra lui Filotei Sin Agăi Jipei, Evstatie Protopsaltul, Dimitrie Cantemir, Anton Pann, Barbu Lăutaru și George Breazul, dar mai ales a reușit să fixeze și să impună locul Școlii muzicale de la Putna în context național și universal.

Timp îndelungat și-a focalizat activitatea asupra manuscriselor bizantine de la Putna, reușind să *stimuleze* studii, prelegeri și cursuri de specializare.

Are meritul de a iniția seria de volume „Izvoare ale muzicii românești” (secțiunile *Documenta și Transcripta*): vol. I, *Culegeri de folclor și cîntece de lume* (1976); vol. II, *Muzică instrumentală, vocală și psaltică din secolele XVI–XIX*. (1978); vol. III, *Școala de la Putna. Manuscrisul nr. 56/544/576 I de la Mănăstirea Putna* (împreună cu Marin Ionescu și Titus Moisescu, 1980); vol. IV, *Școala muzicală de la Putna. Manuscrisul nr. I–26 din Biblioteca Universitară din Iași. Antologhion* (în colaborare cu Marin Ionescu și Titus Moisescu, 1981); vol. V*, Antologhionul lui Evstatie Protopsaltul Putnei* (cu Marin Ionescu, 1983); vol. IIIB, *Școala muzicală de la Putna. Ms. Nr. 56/544/576 I – P/II. Stihirar,* 1984; vol. IX, *Cântece de lume din secolele XVIII–XIX,* 1985. „Autorul dorește să sublinieze varietatea manifestărilor muzicale românești din perioada medievală, existența a două culturi muzicale, cea populară și cea cultivată de clasa stăpânitoare”[16].

Timp de un deceniu, bizantinologul Gheorghe Ciobanu a purtat o corespondență „de la maestru la ucenic” (conținând 54 de scrisori, expuse în 166 de pagini) cu dirijorul și compozitorul Mircea Valeriu Diaconescu din Aachen, care „i-a înlesnit nu numai întemeierea corului de cameră german «Collegium Byzantinum» – Aachen / Aix-la-Chapelle, ci și stabilirea unui repertoriu și a unei tehnici componistice proprii, în care Cântarea de strană și Cântarea de cor fuzionează în cadrul aceleiași piese, în cadrul aceluiași program de concert, transformând concertul de muzică sacră într-un adevărat serviciu divin”[17].

Pentru încheiere găsim potrivit să citățm o caracterizare a lui Mircea Valeriu Diaconescu, ca semn de apreciere, adusă maestrului și omului Gheorghe Ciobanu: „În ciuda unei fragilități fizice supuse maladiilor de tot felul, sau poate tocmai de aceea! – omul Gheorghe Ciobanu a demonstrat o sete de cunoaștere, o vigoare, o putere de muncă și o conștiinciozitate și o probitate științifică neasemuite.

[15] Emilia Comișel, Recenzie la *Vechi cîntece de viteji,* culegere alcătuită sub îngrijirea Institutului de Folclor, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956, 137 p., în „Revista de folclor”, anul II, nr. 1–2, București, 1957.

[16] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie.* Ediția a III-a, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 229–230.

[17] Mircea Valeriu Diaconescu, *Gheorghe Ciobanu – Mircea Valeriu Diaconescu. Corespondență. 1980–1990,* în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, serie nouă, tomul 26, 2015, București, Editura Academiei Române, p. 123–124.

https://biblioteca-digitala.ro

Gheorghe Ciobanu era conștient de superioritatea lui în domeniu, de talentul lui deosebit și de datoria lui de a-l utiliza în folosul românității. În același timp, el nu-și ascundea originea sătească și marile extaze ale colindatului din copilărie. La fel, el era însemnat cu semnul marilor spirite: avea simțul umorului”[18].

În acest material ne-am străduit să evidențiem o parte din preocupările binecunoscutului etnomuzicolog și om deosebit, profesorul Gheorghe Ciobanu, de la a cărui moarte a trecut un sfert de secol.

MARIANA CIUCIU

[18] *Idem*, p. 136.

https://biblioteca-digitala.ro

GHEORGHE FOCŞA
(1903–1995)

Gheorghe Focşa s-a născut la 15 octombrie 1903 în satul Răşcani, comuna Şuletea (fostă Găgeşti), județul Vaslui (la 1903 Fălciu), fiu al lui Ion și al Mândiței, țărani agricultori. Alături de cei 5 fraţi rămâne de la vârsta de 14 ani în grija mamei, tatăl decedând pe front, în Primul Război Mondial.

Între anii 1911 și 1916 a frecventat primele cinci clase cu rezultate școlare foarte bune. Prima clasă de liceu pe care Gheorghe Focșa a parcurs-o a fost în cadrul unei școli organizate temporar în satul Vutcani, următorii doi ani la Liceul de băieţi din Bârlad, iar ultimele cinci clase la Colegiul „Cuza-Vodă" din Huşi, unde a fost premiat în mai multe rânduri: *Menţiunea I* pentru învăţătură şi purtare (1923–1924), *Premiul I* pentru învăţătură şi purtare, *Distincţii* la disciplinele desen liniar şi gimnastică (1924–1925), *Premiul I* cu laudă pentru învăţătură şi purtare (1925–1926). A susținut bacalaureatul, secţiunea reală, unde s-a clasat primul dintre cei 370 de elevi (1926, 28 iunie).

La vârsta de 23 de ani s-a căsătorit cu Elena Gheorghiu, având împreună patru copii: Venera, Paul-Alexandru, Siana-Paula şi Elena.

În anul 1926 s-a înscris la Institutul de Ştiinţe Tehnice de pe lângă Politehnică, specializarea chimie-fizică. În aceeași perioadă a frecventat Facultatea de Litere şi Filozofie, unde, între alte discipline, a studiat cursurile de istoria filosofiei, de sociologie şi etică, de psihologie generală cu Constantin Rădulescu-Motru, iar pe cele de enciclopedia filosofiei cu P.P. Negulescu. În paralel, a continuat activitatea și la Institutul de Chimie-Fizică.

Drumul către cercetările de teren i s-a deschis când H.H. Stahl, asistentul profesorului Gusti la vremea aceea, a ținut o prelegere în legătură cu metoda monografică. Atunci s-a alăturat colectivului de cercetare cu studenţi şi specialişti (circa 70 de persoane) destinat campaniei din satul Runcu, judeţul Gorj, în vara anului 1930. I-a fost atribuită sarcina cercetării faptelor, concepţiilor morale şi mentalităţilor satului respectiv. Din acea primă campanie de cercetare scrie un articol consistent în „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială" despre interviurile cu sătenii din Runcu pe diverse subiecte legate de folclor și de artă populară.

Cu aceeaşi însărcinare a fost mai departe implicat în colectivele pentru cercetările monografice efectuate la Cornova – Basarabia (1931) şi Drăguş – Făgăraş (1932), sat în care s-au efectuat cercetări de mai mare amploare extinse asupra întregii zone, cu dese reveniri până în 1938. În anul 1936, sub coordonarea lui Dimitrie Gusti, alături de H. H. Stahl, Anton Golopenţia, Traian Herseni, Victor Ion Popa, a participat la înfiinţarea Muzeului Satului. A mai primit însărcinarea de a organiza şi conduce direct colective mixte pentru cercetări complexe de sociologie rurală cu multe implicaţii etnografice întreprinse în satele Moişeni, Ţara

https://biblioteca-digitala.ro

Oaşului în trei campanii consecutive (1935–1937), Cuhea – Maramureş (1936–1937), Dioşti, Romanaţi (1939). În această perioadă a efectuat cercetări de teren şi în alte zone etnografice importante: Ţara Haţegului, Mărginimea Sibiului, Valea Bistriţei, Suceava.

Vreme de 7 ani (1935–1942) a ocupat la Fundaţiile Culturale Regale mai multe funcţii: inspector, inspector general al căminelor culturale şi al şcolilor ţărăneşti (1935–1937); bibliotecar (1934), bibliotecar-şef (1940), inspector în Serviciul Social, responsabil cu perfecţionarea îndrumătorilor de cămine culturale şi biblioteci (1942), coordonator al activităţii de refacere a localităţilor inundate din Argeş şi a satului Dioşti din Romanaţi, ars în 1938. A făcut parte din echipele de organizare a Expoziţiilor Universale de la Paris (1937) şi New York (1939) şi a Congresului Internaţional de Sociologie care trebuia să se ţină la Bucureşti (1938). A fost, pe rând, șef de lucrări (cadru psihologic) la Institutul de Cercetări Sociale al României (1939), asistent la Catedra de sociologie a prof. Gusti (1942–1947), asistent suplinitor la Catedra de sociologie şi etică de la Facultatea de Filozofie şi Litere (1945) și asistent la Universitatea din Bucureşti (1948).

În anul 1947 și-a susţinut doctoratul la Facultatea de Filozofie şi Litere a Universităţii din Bucureşti, cu teza *Ceata feciorilor din Drăguş – Făgăraş. Contribuţii la sociologia unităţilor sociale*, foarte apreciată de profesorul Dimitrie Gusti, conducătorul lucrării, şi pentru care a obținut calificativul *Magna cum laude*.

Fără îndoială, perioada cea mai rodnică s-a dovedit a fi cea de 30 de ani, timp în care s-a aflat la conducerea Muzeului Satului. La 5 februarie 1948 a fost numit în funcție de către Fundaţia Culturală printr-o adresă semnată de G. Ciolac, director administrativ, iar, peste câteva luni, mai exact la 1 iulie, este recunoscut ca director printr-o decizie a ministrului Artelor şi Informaţiilor. Prima sarcină asumată de Gheorghe Focșa a fost aceea de a-i evacua pe locatarii care mai rămăseseră în muzeu, pentru a stopa procesul de degradare a patrimoniului. În ciuda opresiunilor regimului comunist, pe care muzeul le-a resimţit din plin, datorită capacităţii profesionale a directorului Gheorghe Focșa şi a refuzului său de a face concesii constrângerilor şi presiunilor, muzeul a înregistrat realizări importante. Astfel, el a procedat la reorganizarea muzeului după principii etnografice, ducând mai departe ideile transmise de prof. Dimitrie Gusti, în îndelungata lor colaborare. A propus şi a pus în practică un plan amplu de completare şi dezvoltare sistematică a colecţiilor, pe criterii ştiinţifice, în funcţie de marile regiuni istorico-administrative, ţinând cont de aspecte de ordin economic, social, tehnic, estetic. A inițiat reluarea cercetărilor de teren, a colaborării cu muzeele similare din ţară şi din străinătate, pentru înfiinţarea de noi muzee în aer liber şi formarea unei noi generaţii de specialişti în domeniu. Sub conducerea lui s-au transferat în Muzeul Satului un număr de 44 de construcţii reprezentative din întreaga țară (case, gospodării, instalații de tehnică populară, o biserică, troițe).

https://biblioteca-digitala.ro

De-a lungul timpului a publicat numeroase studii şi articole în reviste de specialitate din ţară şi din străinătate, articole de popularizare a cercetărilor în domeniul artei populare şi etnografiei. Între principalele lucrări amintim: *Contribuţie la cercetarea mentalităţii satului. Convorbire cu Grigorie Loghie din Runcu-Gorj* (1932), *Aspectele spiritualităţii săteşti* (1937), *Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver* (1943), *Aspecte ale civilizaţiei ţărăneşti* (1944), *Elemente decorative la bordeiele din sudul regiunii Craiova* (1957), *Evoluţia portului popular în zona Jiului de Sus* (1957), *Arta populară în Republica Populară Română. Port, ţesături, cusături* (1957), *Ţara Oaşului. Studiu etnografic. Cultura materială* (1957), *Muzeul Satului* (1958, 1962, 1966, 1967, 1970).

Ca dovezi ale recunoașterii profesionale, Gheorghe Focşa a primit distincţii şi diplome conferite de instituţii culturale din ţară şi străinătate: *Ordinul Coroana României în grad de cavaler* – Carol al II-lea, Regele României (1933); *Diploma de onoare* – Fundaţia Culturală Regală „Principele Carol", Căminul Cultural Regele Carol al II-lea, comuna Drăguş, jud. Făgăraş (1935); *Medalia Amintirei Regelui Carol al II-lea*, cl. II – Casa Majestăţei Sale Regele (1936); *Meritul cultural în grad de cavaler*, cl. II – Carol al II-lea, Rege al României (1940); *Medalia Muncii*, Republica Populară Română (1957); *Ordinul Muncii*, cl. III, Republica Populară Română (1964); *Medalia Muncii* – Republica Tunisia (1968); *Ordinul Trandafirul Alb în grad de cavaler* – Republica Finlanda (1969); *Meritul cultural*, cl. I – Republica Socialistă România (1973); *Ordinul Van Oranje – Nassau în grad de comandor* – Regatul Ţărilor de Jos (1975); *Diplomă* – Fundaţia „Dimitrie Gusti" (1990); *Membru de Onoare* – Societatea de Istorie şi Retrologie agrară din România (1991); *Diploma de muzeograf emerit*, Fundaţia „Athenaeum" (1992).

În anul 1991 a revenit la Cornova, fiind protagonistul filmului *Cornova după 60 de ani,* al regizorului Pompiliu Gâlmeanu.

Din 30 octombrie 1995 se odihneşte în curtea bisericii maramureşene Dragomireşti (1722), din cadrul instituţiei căreia i-a dedicat viaţa: Muzeul Naţional al Satului „Dimitrie Gusti".

BIBLIOGRAFIE

Ioan Godea, *Gheorghe Focșa, o viață de muzeograf*, București, Editura Museion, 1997.

Aurelia Tudor, *Istoria Muzeului Satului oglindită în documente de arhivă* (manuscris).

Zoltán Rostás, *Strada Latina 8. Monografişti şi echipieri gustieni la Fundația Culturală Regală „Principele Carol" (Noi, cu echipa și cu satul)*, București, Editura Curtea Veche, 2009.

https://biblioteca-digitala.ro

Fotografii din Arhiva Muzeului Național al Satului „Dimitrie Gusti” din București

Cercetare de teren în comuna Straja, jud. Suceava, 1960, nr. inv. 13916

Cercetare de teren în comuna Straja, jud. Suceava, 1960, nr. inv. 13917

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetare de teren în comuna Straja, jud. Suceava, 1960, nr. inv. 14006

Monografiști în Muzeul Satului, 1936, nr. inv. 21608, 21609

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetări în Vărăști, Oltenița, 1963, nr. inv. 26528

Ospăț cu căpșuni, Crivăț, Oltenița, București, 1963, nr. inv. 26533

GEORGIANA ONOIU

https://biblioteca-digitala.ro

AUTORI

Mirela Ana Barz, dr., manager interimar, Muzeul Maramureșului din Sighetu Marmației

Corina Bistriceanu Pantelimon, lect. univ. dr., Universitatea „Spiru Haret", București

Camelia Burghele, cercetător șt. 1 dr., Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău

Alina-Ioana Ciobănel, cercetător șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Mariana Ciuciu, cercetător șt. 3 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Marin Constantin, cercetător șt. 1 dr., Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer" al Academiei Române, București, cadru didactic asociat la Catedra de etnologie a Facultăţii de Litere din Universitatea Bucureşti

Nicolae Constantinescu, prof. universitar (emerit) dr., Școala Doctorală Litere, Universitatea din București

Cristina Damaschin, cercetător șt., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Iordan Datcu, lexicograf, bibliograf, istoric literar

Lucian David, cercetător șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Daniela Aura Dobre, masterand, anul II, Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București

Ioana-Ruxandra Fruntelată, conf. univ. dr., Universitatea din București, cercetător șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Ligia Fulga, cercetător șt. 1 dr., Brașov

Slavoljub Gacović, dr., Zajecar, Serbia

Armand Guță, cercetător șt. 3 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Laura Jiga Iliescu, cercetător șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

Andreea-Raluca Lungu, masterand, anul II, Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București

Liliana-Andreea Mangiurea, masterand, anul II, Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București

Claudia-Mihaela Mote-Ocoleanu, masterand, anul II, Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București

Cristian Mușa, cercetător șt. dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, București

https://biblioteca-digitala.ro

Mihaela Nubert-Cheţan, cercetător șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Georgiana Onoiu, dr., şef Secţie Tezaurizare Patrimoniul Cultural, Muzeul Naţional al Satului „Dimitrie Gusti”, Bucureşti, cercetător șt., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Ovidiu Papană, prof. univ. dr., cercetător independent, Timișoara
Ana-Maria Pîrvu, masterand, anul II, Etnologie, Antropologie culturală şi Folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București
Cătălina Pîrvu, consilier, Ministerul Culturii
Florența Popescu-Simion, cercetător șt. 3 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Carmen Şerban, cercetător șt., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Narcisa Știucă, prof. univ. dr., Universitatea din București
Emil Țîrcomnicu, cercetător șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Ana Vlad, doctorand la Școala de Studii Avansate a Academiei Române, București
Anca-Maria Vrăjitoriu, as. cercet. drd., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
Iulia Wisoșenschi, cercetător șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București.

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE
LA EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonatori Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, **Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie.** Vol. III. **Naşterea şi copilăria.** Partea 1, 2011, 350 p.; Partea a 2-a, 2012, 344 p.; Partea a 3-a, 2014, 264 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonator Rodica Raliade, **Bibliografia românească de etnografie şi folclor (2001–2010)**. Partea I, 2015, 700 p.; Partea a II-a, 2020, 420 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonatori Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, **Personaje biblice veterotestamentare. Canonic – apocrif – folcloric. Tipologie comentată. Corpus şi hărţi**. Partea I, 2017, 304 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonatori Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, **Etnologie românească. Tradiţie. Cultură. Civilizaţie** (Colecţia „Civilizaţia românească"), 2018, 344 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonatori Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, **Sistemul culturii populare româneşti** (Colecţia „Civilizaţia românească"), 2019, 580 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU" AL ACADEMIEI ROMÂNE
Str. Dem. I. Dobrescu nr. 9, Bucureşti

ISSN 1220-5230

ANUAR IEF, serie nouă, tomul 31, 2020, p. 1–388, Bucureşti

30 lei